XXVI. Jahrgang 1909.

Schweizerische Theologische Zeitschrift

begründet
von
D. Friedrich Meili †
weitergeführt
von
Aug. Waldburger
Pfarrer in Ragaz.

Jahresabonnement:
Fr. 6. — für die *Schweiz.* Mk. 6. — für's *Ausland.*

Zürich II
Verlag von Aug. Frick
1909.

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Ad. Aeberhard, Der Protestantismus in Italien 236

Dr. **Paul Burckhardt**, Die Katastrophe der Zwinglischen Politik. . . 1 61

P. Calvino, Das Wesen der Macht der katholischen Kirche 247

P. Castelberg, Die Entwicklung der Psychologie als Wissenschaft mit besonderer Berücksichtigung der experimentellen Psychologie . . 170

R. Finsler, Festpredigt bei der Feier des 400jährigen Geburtstages Joh. Calvins am 4. Juli 1909 im Grossmünster zu Zürich 154

D. **K. G. Götz**, Zur Reform der Ausbildung zum Pfarramt 97

Kasualiengelder M. in **W.**, I, II, III 88 213

L. Köhler, Nochmals die Kanones des Rabbula, Bischofs von Edessa . 133

— Zu Clemens Alexandrinus, quis dives salvetur c. 3 134

— Kleine Beiträge zur Septuagintaforschung 135

Dr. **Ad. Lechner**, Aus dem Gebiete der Theodicee 198

D. **G. Linder**, Vier Proben aus dem Johannesevangelium 205

G. Meyer von Knonau, Die Wirkung der Calvin'schen Schule von Genf . 163

Dr. **A. Meyer-Steinmann**, Weihevolle Gestaltung heiliger Feste und Lebensstufen ausserhalb der kirchlichen Formen 119

E. R., Notiz betr. R. Stähelin: Huldreich Zwingli 152

J. Rosen, Die Idee des frommen Jugendunterrichts 225

M. Rüetschi, Brauchen wir eine neue Reformation? 12 62

M. Thomann, Die Englandfahrt Deutscher Pastoren vom Juni 1908 mit praktischen Reflexionen für Schweizer Pfarrer 42 82

A. Waldburger, Die Zürcher Calvinfeier im Grossmünster. Zur Begründung 153

— Calvin 137

— Servet und Richter 145

— Notizen z. Redaktion 48 284

J. Wirz, Von der Philologentagung 26 71 112

Willy L. Wuhrmann, Zur Erinnerung an Emil Egli † 78

Programm der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1909 48

Preisausschreiben der theol. Fakultät Basel für das Jahr 1910 . . . 152

Bücherschau: J. Hausheer, L. Köhler, O. Pfister, A. Waldburger 47 89 148 221 279

Zeitschriftenschau . . . . . 3. u. 4. Seite Umschl.

Die Katastrophe der Zwinglischen Politik.*)

Von *Paul Burckhardt, Basel.*

Allbekannt ist das Wort des alten Zuger Priesters, das dieser auf dem Schlachtfeld von Kappel vor Zwinglis Leichnam gesprochen hat: „Wie du auch des Glaubens halber gewesen, so weiss ich, dass du ein guter Eidgenosse gewesen bist." Dies Zeugnis wird seines versöhnlichen und patriotischen Klanges wegen gern zitiert; aber vielleicht ist es doch nicht unnütz zu fragen, ob es auch wirklich wahr ist. War Zwingli in der Tat das, was man so einen „guten Eidgenossen" nennt? Die Antwort darauf gibt uns die politische Tätigkeit des Reformators. Vor allem kommen hier die letzten Jahre seines Wirkens in Betracht; es ist die Zeit, die uns erst Zwinglis Grösse recht zeigt. Freilich, wenn wir von seiner „Grösse" reden, so dürfen wir in dem Reformator nicht ohne weiteres eine religiöse Idealgestalt sehen, einen frommen „Mann Gottes", dessen Leben und Sterben von Kanzel oder Katheder aus für die Erbauung der Zuhörer ohne Einschränkung verwertet werden könnte. Denn wo das geschieht, wird Zwinglis Porträt liebevoll übermalt oder vergoldet, bald mehr in patriotischem, bald in erbaulichem Farbenton; gelegentlich erfolgt dann darauf eine Verzerrung des Bildes in's Hässliche oder Minderwertige von katholischer oder religionsfeindlicher Seite. Der Historiker sucht die eigentümliche Grösse des Mannes im Rahmen seiner Zeit zu verstehen und gerecht zu beurteilen; die liebevolle Sympathie für den Helden wird nicht zu kurz kommen.

Über die ersten Jahre seines öffentlichen Lebens müssen wir uns kurz fassen. Zwingli machte in jener für ihn glücklichen Zeit, da er in Glarus und später kurze Zeit in Einsiedeln als Pfarrer und Humanist predigte, unterrichtete, studierte, dichtete und musizierte, den Eindruck einer harmonischen Natur; es quälte ihn kein Zwiespalt zwischen Ideal und Unvermögen in sich selbst und in der Menschennatur. Er war ein fröhlicher und selbstgewisser Wahrheitssucher. Sein sittliches Leben war wohl noch besser als das der meisten seiner geistlichen Amtsbrüder, aber

*) Die vorliegende Arbeit ist ein am 23. Februar 1908 zu Basel gehaltener Vortrag. Als solcher, nicht als wissenschaftliche Abhandlung ist er zu beurteilen. Die Art der Darstellung und Zusammenfassung der mannigfaltigen Tendenzen und Ereignisse, sowie die Auffassung vom Tragischen in Zwinglis Lebenswerk mögen den Abdruck der Arbeit in einer theologischen Zeitschrift rechtfertigen.

nichts weniger als rein; auch dachte er, als ein Kind jenes zügellos sinnlichen Zeitalters und nach Humanistenart, nicht allzu streng darüber. Aber etwas trat daneben schon damals in seinem Wesen deutlich hervor, das immer stärker emporwuchs zur Grösse; es war das, was wir *Verantwortlichkeitsgefühl* nennen können. Wenn von Luther erzählt wird, bei seiner ersten Messe habe ihn der furchtbare Ernst der heiligen Handlung so gedrückt, dass er schier davon gelaufen wäre, so bezeugt Zwingli, dass ihn schon in jungen Jahren das Hirten- und Wächteramt in seinem Gewissen geängstigt; denn er habe gewusst, dass das Blut der Schafe, die durch seine Nachlässigkeit umkämen, aus seinen Händen gefordert werde. Also nicht die Heiligkeit des Mysteriums, sondern die Grösse der praktischen Pflicht erfüllte und erschreckte seine Seele. Dieses Verantwortlichkeitsgefühl zeigte aber bekanntlich der junge Pfarrer gar nicht nur in den Dingen der Religion, sondern ebenso stark in allen öffentlichen Angelegenheiten. Seine „grosse und starke Liebe zu gemeiner Eidgenossenschaft", die er als ein Erbteil seines ehrbaren und freigesinnten Vaterhauses bezeugt, drängte ihn nicht minder dazu, laut mitzureden, zu mahnen und zu warnen, wo es Ehre und Wohl des Vaterlandes galt. Dass er als Toggenburger geboren war, als Sohn eines der alten Eidgenossenschaft nur schirmverwandten Landes, trug wohl dazu bei, dass in seiner Seele kein Ortspatriotismus mit besonderen lieben und stolzen Erinnerungen, kein „Kantonsgeist", Macht hatte. Was nun Zwingli als Patriot während seiner Wirksamkeit in Glarus besonders bekämpfte, war das sogenannte *Pensionenwesen* und das *Reislaufen*. Tausende von jungen, abenteuerlustigen Schweizern liefen jährlich von Pflug oder Werkstatt fort, um für den König von Frankreich oder andere Fürsten zu kämpfen. Tausende blieben auf den Schlachtfeldern liegen, aber die glücklich Heimgekehrten, in bunten, geschlitzten Kleidern, die wallenden Federn auf dem breiten Hut, in der Tasche die Goldkronen, das Maul voll Renommage, lockten immer wieder zum gefährlichen Spiel. Und dass sich neue Söldner fanden, dafür sorgten durch Überredung und Versprechungen die vielen Ratsherren, Landammänner und Bannerherren, die heimlich oder offenkundig „Kronenfresser" waren, d. h. von Frankreich oder einer andern Macht jährlich Goldspenden erhielten und dafür verpflichtet waren, im Interesse ihrer hohen Gönner zu wirken und zu weibeln. Von einer Politik der ehrlichen Überzeugung konnte dabei keine Rede sein. Die Schande der Käuflichkeit befleckte die Ehre der Schweiz, und, was das Schlimmste war, sie war vielfach mit *unleugbarem materiellem Vorteil* verbunden. Denn bei der Armut des Bodens und der mangelnden Möglichkeit einer Auswanderung war die

Reisläuferei für viele ein willkommener Verdienst. Anderseits verlangte die soziale und politische Stellung vieler eidgenössischer Staatsmänner Geldmittel, die ihnen nicht ihre unbezahlten Ämter, sondern nur die fremden Pensionen liefern konnten. Zwingli selbst bezog einige Zeit eine kleine Pension vom Papst, die ihn freilich zu gar nichts verpflichtete und die er für Bücheranschaffungen verwendete. Der „Krebsschaden" der alten Eidgenossenschaft, Reislaufen und Pensionenwesen, war also nicht so einfach zu beseitigen; dagegen aufzutreten verlangte Mut; denn man verfeindete sich mit Vornehm und Gering, mit den grossen Herren und den armen Kriegsknechten. Aber ein Pfarrer wie Zwingli, der nicht in seiner Studierstube, sondern unter seinem Volk lebte, der selber als Feldprediger der Glarner zwei Mal über die Alpen zog und wusste, wie ein Schlachtfeld aussah, der mit eigenen Augen sah, wie Liederlichkeit und Rohheit, Geldgier und materieller Sinn weite Kreise des Volkes beherrschte und verderbte, der konnte nicht stilleschweigen. In zwei patriotischen Gedichten, besonders aber in seinen Predigten bekämpfte er Miet und Gaben und warnte vor der Untergrabung der schweizerischen Ehre und Freiheit. Man stelle sich vor, unsere heutige Fremdenindustrie, die ja etwa auch zum Fremdendienst wird, nähme in einzelnen Gegenden solche Dimensionen an, dass die Sucht, Geld zu machen, in weiten Volkskreisen Ehre, Scham und Interesse an geistigen Werten vollständig verdränge, und denke sich nun einzelne Männer, die rücksichtslos das gute Geschäft als eine nationale Gefahr bekämpften: dann gewännen wir ungefähr ein Bild von Zwinglis Stellung. Persönliche Anfeindungen und der neue Bund mit Frankreich, der 1516 abgeschlossen wurde und die Abhängigkeit der Schweiz vom französischem Geld offiziell bestätigt, machte dem leidenschaftlichen Gegner Frankreichs die weitere Wirksamkeit in Glarus unmöglich. Nach kurzem Aufenthalt in Einsiedeln wurde Zwingli im Dezember 1518 als Leutpriester, d. h. Gemeindepfarrer, ans Grossmünster zu Zürich berufen. Die Chorherren, die den bekannten patriotischen und fein gebildeten Gelehrten und Prediger wählten, erwarteten von ihm, dass er in Zürich im Sinn des Erasmus Bildung und Frömmigkeit verbreite. Nun war er denn in der stolzesten Stadt der Eidgenossen, vor der ihm lange gegraut hatte, in der Stadt, wo ein tapferes und selbstbewusstes, aber auch hochmütiges und rohes Volk wohnte, wo wilde Üppigkeit und Geldgier, viel Fremdenverkehr und Fremdendienst, aber nur in kleinen Kreisen frommer Sinn und höhere geistige Bildung zu Hause waren.

Der Siegeslauf der Reformation in Zürich von den ersten

Predigten Zwinglis nach der Schrift bis zur endgiltigen Abschaffung des alten Gottesdienstes und der Konstituierung der zürcherischen Landeskirche, diese ereignisreiche Zeit von 1519–1525, kann hier nicht besprochen werden. Es war zugleich die grosse Zeit Luthers; auch in der Schweiz sprach jedermann von ihm; Luthers Name war das Parteistichwort. Aber bald redete man nicht nur von lutherischer, sondern auch von zwinglischer Ketzerei und Missglauben. Zwar verwahrten sich Zwingli und der Zürcher Rat dagegen, dass es eines Menschen Lehre sei, die so gewaltige Änderungen vollbracht habe, es sei vielmehr das lautere Wort Gottes; aber die allgemeine Rede blieb doch. Und in der Tat: es war auch Luthers, es war auch Zwinglis Sache. Denn was ein einzelner grosser Mann auch in einer Republik bedeuten kann, lehrt uns Zwinglis Wirken. Das Gefühl, für das sittliche und religiöse Leben seiner Gemeinde zu Zürich, ja aller, die dem Wort Gottes erreichbar waren, verantwortlich zu sein, das war es, was ihn, den fremden, erst hergekommenen Leutpriester so kühn, ja so unerhört frech machte, wie Gegner oder Gleichgiltige urteilten. Die Pest hatte ihn zu Anfang seines Aufenthaltes in Zürich an den Rand des Grabes gebracht; seither war er gegen sich selber ernster und seiner Sündhaftigkeit sich bewusster geworden; die leichte und lässliche Humanistenauffassung vom Weltleben geht unter im Eifer für das heilige Werk. Eben dieser Eifer kann jetzt den Zwiespalt zwischen Ideal und Wirklichkeit, d. h. zwischen dem klar erkannten Evangelium und den tatsächlichen Lebens- und Glaubensformen nicht länger ertragen, und so bricht Zwingli los.

Wir wissen, wie er gepredigt hat. Von der Bibelauslegung ging's flugs in's praktische Leben hinein; was auf den Gassen, in den Trinkstuben, in den Klöstern, im Ratssaal gesündigt wurde, zog er ohne Beschönigung hervor; und war einer, vielleicht ein vornehmer Mann, so deutlich gezeichnet, dass die Zuhörer nach dem Namen fragen konnten, so fügte der Pfarrer etwa hinzu: Frommer Mann, nimm dich's nit an! Aber der Hieb sass. Kein Wunder, dass viele über Zwingli empört waren und manche drohten, ihn einmal von der Kanzel herunter zu werfen. Aber der gleiche strafende Eiferer sprach auch gewaltig ernst von seiner eigenen Pflicht und von der furchtbaren Gefahr, in der er selbst täglich stehe, als ungetreuer oder lässiger Seelsorger erfunden zu werden. Dem jungen Thomas Plater, der einmal eine solche Predigt vom Hirtenamte anhörte, wurde es unheimlich. Es war ihm, als ob ihn einer an den Haaren emporzöge. „Steht es so," dachte er, „dann willst du nimmermehr Pfaff werden." Unerhört

waren die Erfolge, die der kühne Pfarrer schon vor dem Sieg der neuen Lehre davontrug; denn *sein* Werk war es zum guten Teil, wenn der Rat durch neue Sittengesetze die allgemeine Liederlichkeit angriff, wenn Zürich den hohen Mut fasste, allein von allen Eidgenossen das französische Bündnis und damit die glänzend bezahlte Dienstbarkeit Frankreichs abzulehnen, und bald darauf auch dem Papst keine Söldner mehr zu schicken, wenn sogar die Schwyzer Landsgemeinde auf eine Zuschrift Zwinglis hin, für kurze Zeit wenigstens, alle fremden Dienste verschwor.

Vom Jahr 1525 an ist Zürich eine veränderte Stadt, eine christliche Republik, deren oberstes Gesetz das lautere Wort Gottes sein soll. Der Rat erlässt seine Sittenmandate, Polizeiordnungen, Ehe- und Kirchensatzungen „dem allmächtigen Gott zu Lob und Ehren als eine christliche Obrigkeit im Namen gemeiner Kirche.“ Der Besuch der Gottesdienste wird obligatorische Staatsbürgerpflicht, Zuwiderhandelnde werden bis zur Besserung von Zunft und Gemeindegut ausgeschlossen. Von Freiheit des Glaubens ist in diesem christlichen Staat natürlich nicht die Rede; Gotteslästerer werden an Leib und Leben gestraft, und Altgläubige müssen sich grollend ducken oder auswandern. Mit den gefährlichsten Gegnern des neuen Wesens, den sogenannten Wiedertäufern, entbrannt ein erbitterter Kampf. Diese Täufer, die nicht einen christlichen Staat, sondern eine wirkliche Gemeinde von auserwählten, gläubigen und getauften Christen nach den Grundsätzen der Bergpredigt bilden wollten, wurden überall, nicht nur in Zwinglis Kirche, unterdrückt; dass sie Kindertaufe, Eid und Waffendienst, zum Teil auch Steuern, verwarfen, machte sie unmöglich. Es war freilich der Staat, der sie blutig verfolgte, aber der Staat war ja in Zürich, und bald auch in Basel, Bern und anderswo, nichts anderes als die *staatlich geordnete christliche Gemeinde.* In wenig Worten seien hier Zwinglis Ansichten von Gemeinde, Kirche und Staat zusammengefasst.

Zwingli kennt auch eine *allgemeine* Kirche, aber nur als die Idee einer rein geistigen Gemeinschaft aller Christusgläubigen; wichtiger ist ihm die *sichtbare* Kirche, nämlich eine Vereinigung in einem Geist und zu einem Leib, bestehend aus allen zusammenwohnenden und durch ihre Lebensinteressen zusammengehörenden Leuten, also eine Kirchhöre, wie z. B. die Gemeinde einer freien Stadt oder einer Talschaft; Zwingli hat dabei meist schweizerische Verhältnisse im Auge. In dieser Gemeinde sind eigentlich Priester und Laien gleich, die Gesamtheit oder die Mehrheit entscheidet über die Lehrform und wählt den „Hirten“. Sie hat aber kein Recht zu äussern Strafen, sie kann die Fehlbaren nur aus ihrer

Gemeinschaft ausschliessen. Aber neben dieser Ordnung braucht der Mensch noch eine andere; sie ist freilich nur eine „arme und bresthafte Gerechtigkeit", aber doch gottgewollt: *die Obrigkeit.* Ihre Haupteigenschaft ist die Zwangs- und Strafgewalt; jeder Christ ist ihr Gehorsam schuldig; jedoch nicht immer und nicht unbedingt. Wenn eine Obrigkeit Gottes Willen zuwiderhandelt, wenn sie etwa gar ihren Untertanen Christi Lehre verbietet, darf zwar nicht der einzelne, jedoch das ganze Volk oder die Mehrheit die Obrigkeit „abstossen", d. h. durch gerechte Empörung stürzen. Darin unterscheidet sich Zwingli grundsätzlich von Luther, der auch eine tyrannische und ungöttliche Obrigkeit dulden will, da des Christen Gesetz Kreuz und Leiden heisse. Es kommt beim republikanischen Zwingli eben eine ganz andere *politische* Denkweise zum Ausdruck: Zwingli ging, wenigstens lange Zeit, davon aus, eine Obrigkeit sei nur dann rechtmässig, wenn sie mit der Zustimmung des Volkes bestehe. Mit diesem demokratischen Instinkt traute Zwingli der Monarchie, besonders aber dem Adel aller Zeiten und Völker, wenig Gutes zu.

Wenn nun die Volksgemeinde, die ihre Obrigkeit wählte, auch zugleich die sichtbare Kirche bildete, so musste die Obrigkeit allerdings auch die Dinge der Kirche entscheiden: ein Streit zwischen Kirche und Staat war damit theoretisch ausgeschlossen. Den Einwand, dass der Glaube nicht Jedermanns Ding sei, liess der stürmische und gewalttätige Idealismus der Reformatoren wie Zwingli und Kalvin nicht gelten; das Gesetz Christi sollte erzwungen werden. Der Rat der 200 in Zürich erschien Zwingli vergleichbar den Ältesten der Urkirche; es schien nur billig, dass er die Disputationen über den Glauben anordnete und die geistliche Ordnung gab; es entsprach übrigens dem altschweizerischen Regierungsprinzip, auch geistliche Dinge zu überwachen.

Aber eigentlich wurde doch durch die geistliche Gewalt der Obrigkeit die Souveränität der Gemeinde bedenklich eingeschränkt. So war es in der Tat. Ja, auch in politischen Dingen blieb Zwingli um so weniger Demokrat, je mehr er an der Staatsregierung persönlich teilnahm. Sein Ideal wurde die Aristokratie, wie er sie verstand, nicht etwa Junker- und Fürstenregiment, sondern die Führung des Volkes durch die Besten, Frömmsten und Weisesten. Der Herr Omnes, wie Luther die unverständige Masse nannte, wurde auch Zwingli seit dem Bauernaufstand und den Unruhen der Wiedertäufer auf dem Land sehr unsympathisch. Es gab eben, auch nach dem Sieg der Reformation zu Zürich, noch manche heimliche Pensioner und Söldner, viele Altgesinnte und besonders viele widerspenstige Anhänger der geheimnisvollen

täuferischen Wanderprediger zu Stadt und Land. Da schien es doppelt nötig, dass der Rat „als christliche Obrigkeit und anstatt gemeiner Kirche“ das Regiment und das scharfe Schwert handhabte.

Der einflussreiche, katholisch gesinnte Unterstadtschreiber Joachim am Grüt entfloh aus der Stadt, der Gelehrteste der Zürcher Täuferlehrer, Felix Manz, wurde in der Limmat ertränkt, sein Freund, der gewaltige Bussprediger und Dichter Jörg Blaurock, zur Stadt hinausgepeitscht; andere Bluturteile folgten. Nicht nur wurde ein wilder Kriegsgeselle geköpft, weil er Zwingli einen Schelmen, Ketzer und Seelenmörder genannt und einer christlichen Obrigkeit zum Trotz mitten durch's Grossmünster geritten war; die Zürcher sahen sogar an einem Herbsttag desselben Jahres 1526 einen allbekannten und angesehenen Ratsherrn, einen würdigen Greis mit weissem Haar, auf dem Schafott knieen; er hiess Jakob Grebel und war wegen früher empfangener Pensionen in ungehöriger Eile verhört und zum Tode verurteilt worden. Und der ihn zum Tod gebracht hatte, war Meister Ulrich. Nach seiner Gewohnheit hatte der Reformator auf der Kanzel scharf und deutlich gesagt, es gebe angesehene Leute in der Stadt und im Rat, die Pensionen bezogen hätten und Feinde der evangelischen Wahrheit seien; er aber könne es vor dem strengen Gericht Gottes nicht verantworten, zu schweigen. Diese geistliche Anklage eröffnete einen eigentlichen Sensationsprozess gegen viele Verdächtige. In der Qual der ans Folterseil Gehängten und in dem übereilten Tod Grebels sah Zwingli nur ein wohlverdientes göttliches Gericht. Dass er aber glaubte, so persönlich eingreifen zu müssen, erklärt sich eben aus jenem übermächtigen Verantwortlichkeitsgefühl, das sein ganzes Wirken bestimmt. Die theoretische Begründung dafür gibt er in seiner Lehre vom *Amt eines Hirten*.

Es muss in jeder Gemeinde einen Hirten oder Propheten geben, dessen Pflicht es ist, Volk und Obrigkeit zu mahnen und zu strafen, dessen Persönlichkeit einen fortwährenden Kampf gegen Sünde und Gottlosigkeit darstellen muss. Dies höchste Amt im Gottesstaat ist „nicht eine lustbarliche Reizung des Fleisches, sondern ein ewiger, unablässiger Streit mit allem Fleisch.“ Dem Träger dieses Amtes soll vor seiner Aufgabe bangen; göttliche Gabe braucht er dazu; er hat eine Stellung wie die Propheten des alten Bundes, oder wie der grosse athenische Redner und Patriot Demosthenes oder wie die Volkstribunen in Rom, die Ephoren in Sparta. Bald brauchte freilich Zwingli sich nicht mehr auf antike Vorbilder zu stützen; seine eigene Stellung in Zürich war die praktische Grundlage seiner Theorie. Eine seltsame

Wendung der Gedanken und Bestrebungen! Zuerst das Prinzip der Demokratie, der aus gleichen Gliedern bestehenden Gemeinde; denn die rechte Aristokratie, eine Obrigkeit der Besten und Frömmsten, und endlich das Amt des Propheten, der fast ein Monarch von Gottes Gnaden sein konnte. Zwingli sagt denn auch einmal: „Der göttliche Geist kann wohl auch von den Einzelnen erfasst werden, aber für die Menge sind Propheten und Regenten nötig, die wie Prometheus den Verkehr zwischen Gott und den Menschen, zwischen Himmel und Erde, zu vermitteln haben."

Wir dürfen freilich das Bild der Humanistensprache nicht zu genau nehmen, sonst wäre Zwingli wirklich, wie etwa die Täufer sagten, ein neuer Papst, ärger als der alte gewesen; aber etwas von päpstlicher und monarchischer Gewalt übte Zwingli in der Tat in den letzten Jahren seines Lebens aus. Nicht er hatte sichs genommen, die Bürgerschaft oder der Rat hatten unter dem Eindruck seiner imponierenden Persönlichkeit ihm, *als dem lebendigen Gewissen des neuen Staates,* die Ehre und das Recht gegeben, in allen Dingen mitzureden. Wenn rohe Kerle Zwingli nachts unter Schimpfworten die Fenster einwarfen, so sah der Rat darin eine Verhöhnung seines eigenen Vertrauens und strafte hart; und wenn Zwingli darauf drang, dass keine heimlichen Gegner des Evangeliums im grossen Rat mehr sitzen sollten, so wurde die verlangte „Sönderung" vorgenommen.

Im gleichen Winter, da dies geschah, 1528/29 wurde ein *geheimer Rat* von 6 Herren ernannt, die dem grossen Rat nur vorzulegen brauchten, was sie für gut fanden; sie konnten aber auch geistliche und weltliche Personen beiziehen; dabei war natürlich zuerst M. Ulrich gemeint. Bald sass er denn auch im Geheimen Rat. Der junge Stadtschreiber Beyel folgte ganz den Weisungen des von ihm verehrten Meisters oder überliess ihm geradezu die Arbeit. Zwingli gab Gutachten ein, verfasste Ratschläge, stand in Korrespondenz mit fremden Städten uud Fürsten, er besorgte gelegentlich sogar Pulver und Büchsen für Verbündete. Aus dem heimlichen Rat schied man sogar später noch die „heimlicheren Heimlichen" aus; aber der eine Zwingli war es, von dem, nach dem Worte Eschers, die Heimlichen und Heimlichern, wie die Planeten von der Sonne, ihr Licht empfingen. Er war „Bürgermeister, Schreiber und Rat in einer Person." Eine solche Konzentration der Macht war um so willkommener, je kühner und ausgedehnter die *auswärtige Politik* wurde, von der nun die Rede sein soll.

In der Schweiz erfüllten sich Zwinglis Hoffnungen auf einen raschen Siegeslauf des Evangeliums zunächst nicht. Vor allem

waren es die fünf Orte Uri, Schwyz, Unterwalden, Luzern und Zug, dazu Freiburg, die hartnäckig der neuen Lehre widerstrebten und sich zusammentaten, um in ihrem Erdreich jeden Keim der Ketzerei zu ersticken; ja noch mehr, sie wollten durch einen eidgenössischen Rechtsspruch die Ketzerstadt Zürich zur Umkehr zwingen. Als dies nicht möglich war, anerkannten sie die Zürcher nicht mehr als Eidgenossen, drohten mit Krieg und verkündeten laut ihre Absicht, Zwingli womöglich in ihre Gewalt zu bekommen und zu verbrennen. Auch die Ausbreitung der neuen Lehre in den gemeinsamen eidgenössischen Untertanenländern versuchten sie mit Gewalt und Hinrichtungen zu hindern. Die Antwort auf die Frage, warum die Waldkantone die Reformation so schroff abgelehnt haben, ist nicht so leicht. Oft weist man auf den konservativen, frommen Sinn aller Bergbewohner hin. Es ist aber sehr zweifelhaft, ob diese echte, konservative, Frömmigkeit Gemeingut jenes wilden, sinnlichen Geschlechtes gewesen ist. Ferner haben ja viele glarnerische, bündnerische, bayerische, tirolische und österreichische Gebirgsbewohner die protestantische Lehre und die Predigt der Wiedertäufer eifrig angenommen. Der heutige Katholizismus in Bayern und Oesterreich ist ja erst das Werk der Gegenreformation. Wichtiger scheint mir der bedenkliche *Mangel an Bildung* und geistigen Interessen zu sein, der damals in den Urkantonen bei den *Geistlichen* und bei den *Führern des Volkes* zu Tage trat. Das Misstrauen gegen alle höhere Bildung war gross; auch ihren Pfaffen misstrauten die Regierungen und kontrollierten ihre Amtsführung scharf. Den Mönchen von St. Urban nahm eine Luzerner Ratsbotschaft die verdächtigen griechischen Bücher weg mit der Bemerkung: „Was kritzis-krätzis ist, das ist lutherisch.“ Diese Volksführer waren meist ungebildete Leute, aber praktische Regenten, oft kluge Geschäftsleute, z. B. waren damals zwei Metzger Schultheissen von Luzern; besonders aber standen altgediente Söldnerhauptleute und Pensionsherren in Ehren und Würden. So hatte Zwingli wohl doch Recht, wenn er immer wieder heftig und hartnäckig behauptete, der Fremdendienst der fünf Orte sei schuld an ihrem Hass gegen das Evangelium. Er irrte sich freilich darin gründlich, dass er meinte, die Häupter hielten das arme, heilsbegierige Volk gegen dessen Willen aus Verstocktheit und Tyrannei beim alten Glauben fest. Es stand eher wohl so: Die materiellen Interessen, die Sorge und die Gier nach dem Geld und die Sinnenfreuden erfüllten die Gemüter der meisten Männer; dazu kam wohl noch die Anhänglichkeit an die alten, lieben, frommen Bräuche. Wenn die Kriegs- und Geschäftsleute Zeit fanden, an ihr Seelenheil zu denken, in

einer Anwandlung von Reue und in angstvollem Erwägen ihrer Chancen im Jenseits, so wollten sie sich an's Altgewohnte halten und nicht an das neue und sittlich sehr unbequeme Evangelium eines ihnen fremden Zürcherpfaffen, der ihnen den besten irdischen Verdienst, das fremde Geld, missgönnte. Daher der ganz persönliche Hass vieler Hauptleute und Volksführer gegen Zwingli und Zürich. Schon 1524 schien der Bruderkrieg in der Eidgenossenschaft vor der Türe zu stehen. Die gemeinsamen Vogteien, in denen Zwinglis Lehre Eingang fand, in deren Regierung aber die altgläubigen Orte die Majorität hatten, boten täglich Stoff zu einem Streit, den nur das Schwert entscheiden konnte. Dazu argwöhnten die Zürcher, dass Österreich, besonders der streng altgläubige Bruder des Kaisers Karls V., der Erzherzog Ferdinand, den schweizerischen Gegnern Zwinglis zu Hilfe kommen könnte.

Da entwarf, wahrscheinlich zu Ende des Jahres 1524, Zwingli ein denkwürdiges *politisch-militärisches Programm* zur Abwehr des drohenden Feindes. Darin rät er unter anderm folgendes: Mit den evangelisch gesinnten Untertanen in den gemeinen Vogteien soll Zürich einen Bund schliessen und ihnen auch von sich aus grössere Selbständigkeit und sogar den Besitz geistlicher Güter versprechen; die Schwyzer dagegen müssen von ihren Herrschaftsrechten über das Kloster St. Gallen verdrängt werden. Vor allem sind die evangelischen Reichsstädte in Süddeutschland für einen Bund zu gewinnen; die Strassburger müssen ihr Fähnlein, das einst Heini Rahn in der Dornacher Schlacht erbeutet hatte, wieder zurückbekommen, den Konstanzern kann man sogar die Mitregierung im Thurgau versprechen. Solche kühne und nach eidgenössischem Recht frevelhafte Dinge plante in tiefstem Geheimnis der Zürcher Reformator. Altes beschworenes Recht wird ohne Bedenken verletzt, wenn es dem Evangelium schadet; neue Freundschaft ist zu suchen, wenn sie der heiligen Sache dient. „Ich will lieber ein Bündnis, das der Glaube lebendig erhält, als eines, das zugleich mit den Pergamenten vergilbt," schreibt damals Zwingli. Dazu ist diese christliche Politik in ihren Mitteln nicht wählerisch; einerseits sollen z. B. der österreichischen Regierung durch eine Gesandtschaft Zürichs Verdienste um das Haus Habsburg in Erinnerung gebracht, anderseits sollen heimlich durch die Graubündner Österreichs Untertanen in Tirol und im Etschland zum Aufruhr gereizt werden; vielleicht lassen sich auch, meint Zwingli, der Wallgau oder Rheinfelden annektieren. Aber vorläufig waren das, besonders bevor Bern auf Zürichs Seite stand, nur politische Phantasieen; zum Krieg kam's noch nicht. Es folgte das grosse eidgenössische geistliche Redeturnier, die Dis-

putation zu Baden; die Altgläubigen rühmten sich zwar ihres Sieges, aber die Reformation breitete sich doch weiter aus; besonders wurden im Jahr 1528 die Berner, denen die fünf Orte schon lange nicht mehr recht getraut hatten, aus halben Ketzern zu ganzen; es folgten bekanntlich bald Basel, Schaffhausen, St. Gallen. Dafür drohte nun in der grossen Welt draussen von Seite Kaiser Karls V. der Hauptschlag gegen die Evangelischen. Karl schloss mit seinen Gegnern, dem Papst und dem König von Frankreich Frieden und schien nun Ernst machen zu wollen mit der längst beschlossenen Unterdrückung der Ketzerei. Zwingli konnte sich unmöglich damit beruhigen, das Evangelium sei nun vorläufig im engern Vaterland gesichert. Denn erstlich glaubte er, dass die fünf Orte zum Angriff auf die Glaubensgegner bald Österreichs Hilfe suchen würden; und ganz besonders war *sein Werk grösser als sein Vaterland.* Das Evangelium machte nicht staatsklug Halt an den politischen Grenzen; im Gegenteil, alle politischen Interessen und Kombinationen sollten ihm dienstbar werden. Bereits war als Resultat der oben erwähnten Pläne Konstanz in ein *christliches Burgrecht* mit Zürich aufgenommen worden. Den Konstanzern war dabei nicht nur Schutz und Schirm, sondern eventuell auch Erwerbung äusserer Macht in Aussicht gestellt worden. Bald erweiterte sich der Kreis dieses evangelischen Sonderbundes; Bern trat bei, dann St. Gallen, Biel, Mülhausen, Basel und Schaffhausen. Bern und Zürich gelobten sich besonders, jede neugläubige Gemeinde in den eidgenössischen Untertanenländern gegen die katholischen Mitregenten zu schützen. Die Stadt freilich, mit der Zwingli längst gern enge Freundschaft geschlossen hätte, Strassburg, war noch nicht im Bund. Und doch kamen gerade von dort beständig die wichtigsten Nachrichten über die Lage im Reich, über die Haltung Frankreichs, Wahres und Falsches, oft Aufregendes. Die Strassburger Reformatoren und Kirchenpolitiker *Bucer und Capito* waren es besonders, die ihre Briefboten rheinaufwärts und bis zur Limmat schickten. Inzwischen geschah, was Zwingli längst gefürchtet hatte, die fünf Orte fanden Anschluss an Österreich; das evangelische Burgrecht der verhassten Ketzerstädte und die Furcht vor Berns Rache trieb sie dazu. Waren doch im Frieden 800 Obwaldner den aufständischen Untertanen Berns im Haslital, die sich der neuen Lehre widersetzten, in „christlicher Hitze“ über den Brünig zugezogen. Ein Enkel des Friedensstifters Niklaus v. Flüe hatte das Banner getragen. Das Bündnis der fünf Orte mit Österreich trug auch das Prädikat „christlich“; in dieser „christlichen Vereinigung“, die der Erhaltung des alten, wahren Glaubens dienen sollte, ver-

sprach die österreichische Regierung, ihren Freunden nötigenfalls eine stattliche Truppenmacht mit Geschütz zu senden. Eroberungen innerhalb der Eidgenossenschaft, d. h. also Gebiet der ketzerischen Orte, sollten den fünf Orten oder andern Gliedern der christlichen Vereinigung zufallen. Als solche waren ausser Österreich auch die Herzoge von Savoyen und Lothringen und andere Fürsten in Aussicht genommen. Widersprach schon das evangelische Sonderbündnis dem strengen eidgenössischen Recht, so war dieser „Ferdinandeische Vertrag", für den Bestand der Eidgenossenschaft noch viel gefährlicher. Nun konnte ja der alte Erbfeind Österreich hoffen, diese brillante Gelegenheit auszunützen und alte Verluste wieder einzuholen. Schon längst hatte man in den Kreisen des vorderösterreichischen Adels darauf gewartet und sich oft darüber geärgert, dass es so lange nicht zum Bürgerkrieg in der Schweiz kam, dass sich die entzweiten Eidgenossen „über Recht gar liederlich wieder einigten." Mit herzerfreuender Offenheit und Grobheit hatte sich kurz vorher ein österreichischer Rat darüber so geäussert: „Ich hetts niemer geloubt, dass die Keiben als lang verzogen und einander nit erbürstet; ich meine, sie haben den Braten geschmeckt." Mit diesen Freunden verbanden sich also nun die fünf Orte. Aber der Vertrag brachte viel Lärm und viele schöne Worte um nichts. Als der Bürgerkrieg, den wir den 1. Kappelerkrieg nennen, wirklich ausbrach und die Zürcher mit ihren Bundesgenossen, mit stattlichem und in frommer Zucht gehaltenem Heer auf dem Albis erschienen, da waren die überraschten Gegner überaus froh, dass der Glarner Landammann Äbli rasch den Frieden vermittelte. Denn von dem geldarmen Österreich kam keine Hilfe, nur leere Versprechungen. Zwingli freilich war mit dem Resultat nicht zufrieden. (Schluss folgt.)

Brauchen wir eine neue Reformation?

Vortrag, gehalten im *„theologischen Kränzchen"* zu Bern, am 9. Nov. 1908.
Von *M. Rüetschi,* Pfarrer, *Stettlen* (Bern).

Anmerkung. So lautete das Thema; dem Werke und der Auffassung von *Tröltsch* würde es wohl besser entsprechen, zu sagen: „Was haben wir heute an der Reformation". — Erst infolge meines Vortrages bin ich auf den Aufsatz hingewiesen worden, den *Tröltsch* unter dem Titel: *„Luther und die moderne Welt"* neulich veröffentlicht hat — in dem Sammelbändchen *„das Christentum"*, aus: Wissenschaft und Bildung. — Leipzig, Quelle u. Meyer, 1908.

Tröltsch hofft damit „klarere Formulierungen" und eine ausführlichere Darstellung des „Neuen im Protestantismus" gegeben zu haben. Das erkennen wir dankbar an. Auch wir möchten nicht „das konfessionelle Kirchentum als

das Normale ansehen," noch „durch partielle Verbesserungen der Dogmatik" der modernen geistigen Welt begegnen; aber über eine letzte Differenz kommen wir nicht hinweg. Sehr einleuchtend zeigt uns *Tröltsch* die vier grossen Gedanken der Reformation als: der Glaubens- und Erkenntnisreligion, des religiösen Individualismus, der Gesinnungsethik und der Weltoffenheit, und als deren gemeinsame Wurzel (S. 85; oder als fünfte Grundidee S. 101) offenbart sich ein neuer Gedanke von Gott. Wir stimmen zu, wenn *Tröltsch* an der Lehre vom Gesetz diese veränderte Stellung zu Gott dahin interpretiert: das Evangelium „gibt die Kraft, zu verwirklichen, was es gebietet durch die in seiner Erkenntnis enthaltene Gottesgemeinschaft" (S. 87). Aber darin sehen wir dann nicht nur eine „scholastische Hülle"; und wenn es heisst: „die wahre Ordnung zwischen „Gott und Mensch ist von Hause aus die Gnadenordnung" (S. 88), dann fragen wir, wie diese „durch die Sünde hindurch" im Menschen Platz greifen kann. Die Gesetzesordnung ist und bleibt Gottes Wesen, und doch schafft er Erlösung, das ist die sittlich-religiöse Meisterfrage, und die Antwort darauf ist der Kern des Evangeliums und der Reformation — So sind wir Schüler von *Lüdemann* gelehrt worden, und wir haben keinen Grund, davon abzugehen. — Von neuerer Literatur sei erwähnt:

Tröltsch, Ernst. „*Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*", in: „die Kultur der Gegenwart" v. P. Hinneberg, Teil I., Abt. 4: „die christliche Religion". Berlin u. Lpzg. 1906. p. 253—458.

— „*Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt.*" Vortrag in Stuttgart; — München u. Berlin, Oldenbourg. 1906. 66 S.

Loofs, Friedr. „*Das Evangelium der Reformation u. d. Gegenwart*", in: Th. St. Kr. 1908. p. 203—44.

— „*Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit.*" Rektoratsrede, in: Deutsch-evgl. Blättern. 1907. p. 513—538.

Haering, Th. „*Dogmatik.*" Calv u. Stuttgart 1906.

Hausrath, Ad. „*Luther's Leben*". 2 Bde. Berlin. Grote. 1904.

Lüdemann, H. „*Reformation und Täufertum*" in ihrem Verhältnis zum christlichen Prinzip. Bern. Kaiser. 1896.

Holl, Karl „*Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus*", in: S. g. Vorträge u. Schriften. Tübingen. Mohr. 1906.

— „*Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen?*" Tübingen. Mohr 1907.

Wernle, Paul. „*Die Rennaissance des Christentums im 16. Jahrh.*", in S. g. V. u. Schr. Tübingen-Lpzg. 1904.

Dilthey, Wilh. „*Die Glaubenslehren der Reformatoren*", in: „Preuss Jahrbücher" 1894. Bd. 75. p. 44–86.

Dorner, A. „*Dogmengeschichte*". Berlin. Reimer 1899.

Niebergall. „*Die paulinische Erlösungslehre im Konfirmandenunterricht*". Tübingen-Lpzg. 1903.

I.

Am Eingang des Schlossgartens zu Dachau stand vor Jahren eine Tafel mit der Aufschrift: „Nur Gebildeten ist der Eintritt in den königlichen Hofgarten gestattet." So berichtet uns *W. H. Riehl* in seinen „religiösen Studien" (S. 212); als feiner Kenner gewohnt, im scheinbar Nichtssagenden ein Merkmal der Kultur zu erfassen, macht er dazu folgende Bemerkung (S. 219): „Hätte man im Mittelalter solche Gartenpolizei gekannt wie heutzutage,

so würde der Vogt von Dachau an jene Tür geschrieben haben: „Allen guten Christen ist der Eingang in den Burggarten gestattet.“ Die Juden hätten nicht hineingedurft, und die Gebannten und Ketzer ebensowenig; denn was in der neuen Zeit die „gebildete Gesellschaft“, das bedeutete im Mittelalter die „abendländische Christenheit.“ — Das ist einleuchtend; doch erhebt sich sofort eine Frage: wo fallen denn die verschiedenen Epochen auseinander? Das Ideal einer „gebildeten Gesellschaft“ kommt doch offenbar erst im 18. Jahrhundert auf; in dem unmittelbar vorangehenden Zeitalter würde man nicht von der Bildung, sondern vom rechtgläubigen Bekenntnis geredet und allenfalls dem Lutheraner oder Calvinisten oder Kryptocalvinisten den Eintritt gewehrt haben; denn wenn man auch stritt, wer dazu gehöre, darüber war man noch einig, dass die wahrhaftigen Christen eine besondere Stellung geniessen müssten. So gehören denn also das 16. und 17. Jahrhundert eigentlich noch zum Mittelalter und die neue Zeit beginnt erst da, wo ein neues Kulturideal sich durchgesetzt hat. — Es mag nun sehr gewagt erscheinen, auf eine gelegentliche Beobachtung solch weitgehende Folgerungen zu stützen; ich wage aber diesen Eingang zu benutzen, weil er uns mitten in das *Problem* hineinführt, das uns heute beschäftigen soll. Denn das eben ist die Ansicht, welche Professor *Ernst Tröltsch*, der Systematiker in Heidelberg, in den Schriften verficht, über die ich zu referieren habe: Erst der grosse Befreiungskampf des endenden 17. und 18. Jahrhunderts hat das Mittelalter beendet. Nicht bei der Reformation ist der grosse Einschnitt zu machen, sondern etwa beim Jahre 1700; erst von dort weg beginnt eine wirklich neue Zeit. — Nun könnte man ja den Streit hierüber den Geschichtsprofessoren und Neuherausgebern des „Plötz“ überlassen; aber die Frage wird doch von *Tröltsch* selber sofort über das akademische Interesse hinausgeführt. Es kann uns doch nicht gleichgültig sein, wenn wir durch einen tiefen Graben von der Epoche getrennt werden, die bisher eben als epochemachend galt, als die klassische Zeit für die neue Gestalt der christlichen Religion, nach der wir uns nennen; wenn wirklich, wie man uns sagt, die damaligen Führer durchaus und gerade in ihrer Auffassung des religiösen Verhältnisses, total von mittelalterlichen Ideen beherrscht waren, dann hat es offenbar nicht viel Sinn, wenn wir uns Söhne der Reformation nennen; dann ist es viel dringender, dass wir uns in dem neuen Protestantismus orientieren, der von etwa 1700 an anhebt. Der „fundamentale Unterschied zwischen Alt- und Neuprotestantismus“, den *Tröltsch* als unbefangener Historiker feststellen muss, und der sich äussert

in einer völligen Zersetzung derjenigen Ideen, die Luthertum und Calvinismus gemeinsam haben, muss dann offenbar auch unsere Stellung in der Gegenwart bedeutungsvoll verändern. Es gilt dann offenbar, nach dem die alte zerschmettert ist, eine völlig neue Form des Protestantismus zu gewinnen, die sich von der Frömmigkeit der Reformation schärfer unterscheiden wird, als diese sich vom Mittelalter abhob. „Unterscheiden *wird*" — denn Tröltsch behauptet nicht, dass die klassische Form für diesen Neuprotestantismus schon gefunden ist; er getraut sich auch nicht, zu entscheiden, wie weit die alte Form des Protestantismus etwa heute noch als Norm dafür gelten könnte (V. 65). — Tatsächlich ist aber doch das Verhältnis zur Gegenwart ein völlig anderes geworden und wenn wir die neue Reformation noch nicht haben, so müssen wir darnach ausschauen.

Zu einer derartigen Umwälzung müssen wir nun offenbar Stellung nehmen; und wir tun es um so eifriger, weil uns an mancherlei Beobachtungen schon selber die Veränderung des Horizontes aufgefallen ist. Schon ganz allgemein scheint es uns dem Entwicklungsgedanken doch besser entsprechend, in die Zukunft zu blicken, statt von einer stetigen Rückbeziehung auf längst vergangene Jahrhunderte das Ideal zu erwarten. Es ist eine fast trivial gewordene Ansicht: Protestanten sind wir dadurch und insofern, als wir die Religion immer wieder fortbilden, weiterführen, wie die Reformation an ihrem Ort es tat. Aber man geht auch über das allgemeine hinaus und weist bestimmt die Richtung, in der die neuzeitliche Reformation sich etwa durchsetzen müsste. Ich erinnere mich, wie ich als Student im ersten Semester aufhorchte, als ein schon im praktischen Amte stehender Freund mir von einer neuen Reformation sprach; und zwar meinte er, müsste diese neue Bewegung die Evangelien, die Synoptiker insbesondere, wieder entdecken, so wie die frühere Reformation den Paulus entdeckt hatte. Da war Anlass, zu staunen; denn Luther hatte ja doch, wie man uns lehrte, eben durch seinen Anschluss an Paulus das reine Evangelium wieder auf den Plan gebracht; war denn das nicht dasselbe wie die Evangelien? Später entdeckte ich dann, dass vor nun 30 Jahren mein eigener Vater dem gegenwärtigen Protestantismus eine ähnliche Umwandlung zugeschrieben hatte, indem er als dessen Leitstern das Vertrauen Jesu aufwies, das mit dem Glauben des Paulus nicht zusammenfalle. (*R. Rüetschi:* „Welches ist das Prinzip des evangelischen Protestantismus". Bern. 1879.) Da war also eine ganz andere geistige Struktur für die neue Zeit angenommen; bei näherem Zusehen mehrten sich die Anzeichen, dass man eigent-

lich vielmehr darüber im Klaren sei, was uns von der Reformation unterscheide, als darüber, was uns mit ihr verbinde. So ist es ja wohl ein sprechendes Zeichen der Zeit, dass die Teylersche Theologische Gesellschaft zu Haarlem ein Preisausschreiben erliess über die Frage: „Wie verhält sich der Calvinismus unserer Tage zu demjenigen des 16. Jahrhunderts?"; noch bezeichnender war vielleicht, dass — wenigstens im ersten Termin, niemand diese Frage zu beantworten unternahm. — Auch erinnert uns die häufige Gegenüberstellung der beiden Namen: *Thomas v. Aquin* und *Kant* an eine entsprechende Gliederung auf dem Gebiet der allgemeinen Geistesgeschichte; Thomas, der kirchliche Denker, den Papst Leo XIII. aufs neue auf den Schild erhoben hat, er wird abgelöst erst von Kant, der zwar als der Philosoph des Protestantismus in Anspruch genommen wird, aber doch seinem Leben und Gedankengehalt nach schon tief ins Aufklärungszeitalter hineingehört. Die Reformation des 16. Jahrhunderts scheint also auch hiernach vorüber geflossen zu sein, ohne im geistigen Leben einen wirklichen Neubau aufgeführt zu haben. — Doch wird keineswegs blos in so hohen Regionen dieser Tatbestand erörtert. Ich sprach mit einem Laien über das projektierte Calvindenkmal und beobachtete da die unverhohlene Abneigung gegen den Reformator; man könne, hiess es, sich nicht erklären, wieso die Reformatoren genau in denselben Fehler verfallen seien, um dessen willen sie sich soeben von der Papstkirche losgesagt hätten; das Urteil über Served sei doch nicht weniger hart und unbillig gewesen, wie die spanische Inquisition; aber denen, die sich eben gegen Glaubenszwang empört hätten, sei der Rückfall doppelt schwer anzurechnen. Die Duldsamkeit, die man als das Wesen des neuen Glaubens ansieht, vermisst man schwer bei dessen ersten Trägern. Auch ist mir das Urteil einer bernischen Sekundarlehrerin bekannt geworden, das doch wohl auf ihre geschichtlichen Studien zurückgehen wird: Luther sei zeitlebens ein Pfaffe geblieben. — Und erst neuerdings hat Dr. *Widmann* im Sonntagsblatt des „Bund" (v. 4. Okt.) es der Kirche entgegengehalten, dass der Greuel des Hexenwesens von ihr nicht gehoben, vielmehr erneuert worden sei; nicht der Geist des Christentums, sondern erst die englischen und die französischen Freidenker hätten hier Wandel geschafft. Wenn nun auch nachgewiesen wird, dass diese Aufklärer dem Geiste des Christentums mehr verdanken, als Widmann meint, so würde nichts daran geändert, dass mit ihnen eine vom alten Protestantismus völlig verschiedene Kultur aufkam. Wir können auch nicht viel dawider haben, wenn am selben Ort von *Bruno Golz* die Tragik in Hallers Leben und Denken

dahin erklärt wird, dass er zu reif war für die bisherige christliche und zu unreif für die künftige Goethe'sche Heilsbotschaft. Überhaupt müssten wir zugeben, dass die Jahrhundertwende von 1700 einen scharf gezeichneten Einschnitt bedeute — z. B. gerade auch in Bern: 1699 wütete die Pietistenverfolgung, die wohl den Höhepunkt des autoritären Staatskirchentums bezeichnet. 1701 nahm der Rat den Kampf für die Consensusformel auf, worin er schliesslich dem Geiste der neuen Zeit erlag (1724). Dazu könnten wir die Urteile des 18. Jahrhunderts über sich selbst und seine Bedeutung beiziehen: wir würden sehen, wie es sich selbst auffasst als eine dringend nötige Weiterführung dessen, was die Reformation begonnen hatte, als eine neue Etappe im Vorrücken der geistigen Freiheit. So urteilt *C. V. v. Bonstetten* (1786), dass die Reformation zwar einen heilsamen Einfluss geübt, die Gottesverehrung jetzt aber einer neuen entscheidenden Veränderung im Sinne der Vernunft bedürftig sei; und gegen wen sich diese Änderung richte, verrät eine andere gelegentliche Bemerkungs *Bonstettens:* „Von Zwingli bis auf Voltaire haben die Prädikanten gewaltig regiert." Jetzt musste ihre Herrschaft weichen; denn ihr Wissen und Können, von überirdischen Dingen zu reden, war völlig zweifelhaft geworden; das weltliche Wissen aber, das bisher nur als nebelhaft und unsicher gegolten hatte, war jetzt in der Lage, seine Zuverlässigkeit durch ungezählte Proben mathematisch-naturwissenschaftlicher Beweise zu erhärten. Und so war denn die ganze Stimmung eine andere geworden, wie *Tröltsch* an zwei Einzelheiten schlagend nachweist: an Stelle von *Bunyans* „himmlischer Pilgerreise" trat *Defoe's* Robinson Crusoë; statt *Luthers* Wahlspruch, mit dem er sein Petschaft erklärte, „Des Christen Herz auf Rosen geht, wenn es unterm Kreuze steht" trat *Goethes* Losung ein: „Es schwillt der Kranz, um recht von allen Seiten das schroffe Holz mit Weichheit zu bekleiden."

Die beiden letzten Belege habe ich, wie gesagt, direkt von *Tröltsch* übernommen; im übrigen aber glaubte ich nicht einen Auszug aus seinen knapp und prägnant gehaltenen Ausführungen geben zu sollen, sondern lieber allerhand Gedanken vorzutragen, wie sie durch die Lektüre von *Tröltschs* Werken angeregt worden waren. Jedenfalls dürfte nach alledem klar geworden sein, dass *Tröltsch* nicht eine haltlose Behauptung aufstellt, wenn er auf den Unterschied hinweist, der besteht zwischen dem Protestantismus der letzten Jahrhunderte und dem Protestantismus der Reformation. Wir sind darum auch nicht überrascht, wenn *Tröltsch* nun gegen die beliebte ungeschichtliche Modernisierung des alten ächten Protestantismus zu Felde zieht. Dieser alte reformato-

rische Geist und die moderne Welt sind zwei sehr verschiedene Dinge; darum kann auch die Reformation nicht eigentlich die neue Welt geschaffen haben. Sie sind einander zu unähnlich, um als Geschwister zu gelten, und wenn die Neuzeit die Tochter der Reformation heissen soll, so ist sie jedenfalls eine sehr emanzipierte Tochter, die völlig eigene Wege geht. Das sucht *Tröltsch* zu belegen durch einen Gang durch die Kulturgebiete der Familie, des Rechts- und Staatslebens, der Grundform des menschlichen Gemeinschaftslebens (Menschenrechte und Gewissensfreiheit), des wirtschaftlichen und sozialen Lebens, der Bildung, Wissenschaft und Kunst. Überall tritt ihm ein Gegensatz des Protestantismus gegen die moderne Kultur entgegen, den er — freilich unter mancherlei und bedeutsamen rückläufigen Bewegungen — zu umschreiben sucht. Gerade diese vorsichtigen Abgrenzungen veranlassen uns nun zu einer kritischen Betrachtung des von Tröltsch eingeschlagenen Weges.

II.

Eine Kritik der Arbeit von Prof. *Tröltsch* darf aber vor allem nicht zurückhalten mit dankbarer *Anerkennung;* darin bin ich mit Pfr. *Waldburger* (Schw. Th. Z. 1907. III) durchaus einverstanden: einem solchen Werk gegenüber soll man nicht kleinlich den Missvergnügten spielen, sondern sich der glänzenden Vertretung freuen, die unsere Sache hier gefunden hat. Besonders die 200 Seiten in der „Kultur der Gegenwart" dürften manchem Laien die Augen öffnen dafür, welch gewaltige Bedeutung der Religion in unserer Kultur zukommt; und wer vor ihren Heroen wieder Ehrfurcht bekommen will, braucht nur die glänzende Schilderung zu beherzigen, die z. B. *Calvin* dort erfährt. Vor allem aber gehen uns die Augen auf für das weitverzweigte Gewebe geistiger Kultur, das gerade der *Calvinismus* darstellt. Man ist dann auch nicht mehr in Sorge darüber, dass *Em. Friedli* im Lützelflüher „Bärndütsch" so gut wie keine Spuren der nachreformatorischen Zeit aufweisen kann; wir sehen bei *Tröltsch,* dass calvinistische Kultur und Ideenwelt nicht nur besteht aus gewissen Schlagwörtern aus der Dogmatik. Darum ist der Bernerbauer ein ächter Sohn der reformierten Kirche, der am Sonntag um keinen Preis das prächtig dürre Heu einbringen lässt, auch wenn ein Gewitter am Himmel steht; gleichmütig raucht er seine Stummelpfeife und lässt sich durch kein Drängen und keinen Spott von seinem gänzlich unwirtschaftlichen Feiern abbringen; warum denn? Erstlich kennt er die Gebote wohl und fühlt sich für deren Innehaltung von Gott verantwortlich; sodann weiss er, dass Vater

und Grossvater es auch so gehalten haben und doch zu ihrer Sache gekommen sind; und das befestigt den Sohn in der Erkenntnis, die er aus seinem Fragebuch geschöpft hat, dass es durchaus zwecklos ist, etwas zu unternehmen, was wider den Willen des Allmächtigen geht. Es mag sein, dass der Calvinismus als dogmatische Orthodoxie in unserem Volke wenig Boden hat: aber „Genf als ethisches Prinzip“ — wie *Tröltsch* einmal sagt (K. 313) — das lässt sich von dem Charakter unseres Volkes, so lange er ächt und rein ist — gar nicht abtrennen; so tief ist es gewurzelt. *Tröltsch* zeigt (V. 44), wie die Ethik der Prädestinationslehre den Berufenen zur vollen Entfaltung seiner gottverliehenen Kräfte nötigt, ihn also erzieht zu einer rastlosen, systematisch disziplinierten Arbeitsamkeit, wobei der Arbeitsertrag nicht zu Genuss und Konsumtion, sondern zu beständiger Ausweitung der Arbeit dient. Wer von uns denkt da nicht an jene „Wärchadern“; an jene Hausfrau, der „Wärchen“ die einzige oder doch höchste Religion ist; an jenen Bauern auf seinem steilen Bergheimwesen, der seinen „Härd zahlt“ haben will, bevor er zum himmlischen Frieden und zur ewigen Ruhe eingeht. — Ich habe aus Tröltsch's Darstellung zwei beliebige Züge herausgegriffen und sie illustriert; wer zu dem Buche greift, wird selbst die mehrfach wiederholte Probe anstellen können. —

Noch ergiebiger ist vielleicht die Schilderung des *neuzeitlichen* Protestantismus; denn wenn Tröltsch diesem seinem Spezialgebiet eine besondere und eigenartige Bedeutung innerhalb der Geschichte des Protestantismus zuweisen will, so geschieht das eben auf Grund einer umfassenden Durcharbeitung des Materials. Wer nun etwa von *Tröltsch* die paar Seiten liest, die er in dem Prachtwerk „Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts“ „Leibniz und den Anfängen des Pietismus“ gewidmet hat: oder wer in der neuen Auflage der Realenzyklopädie seine Artikel über „Deismus“, „Aufklärung“, „englische Moralisten“, „deutscher Idealismus“ nachschlägt, der erkennt die befruchtende Wirkung seiner Ideen. Wie trocken sieht es doch um die Darstellung des neuzeitlichen Protestantismus noch vielfach aus in unsern Examenbüchern, Leitfaden und populären Kirchengeschichten. Etwas von Pietismus, etwas von Aufklärug, je nach Parteifarbe abgetönt; dann aus der klassischen Zeit einiges, was einem schon von der Schule her verleidet ist — um dann in die praktische Arbeit des 19. Jahrhunderts überzugehen und bei Livingstone und Pastor von Bodelschwingh zu landen. Wie matt und wie stoffarm gegenüber der Reformationszeit! wie wenig einheitliche, anerkannte Ergebnisse! Wie wenig Klarheit über die Wand-

lungen des religiösen Empfindens. Indem nun *Tröltsch* diese ganze Zeit dem klassischen Zeitalter des Protestantismus gegenüber abgrenzt und für sich als Einheit auffasst, vermag er überall die lebendigen treibenden Kräfte aufzuweisen. Und zwar erkennt er als den charakteristischen Unterschied eine Umbildung von Seite der Independenz her. Die christliche Religion richtet sich ein in einer Zeit, wo es kein einheitliches Christentum mehr gibt. Zäh hatte die Reformation an diesem Ideal noch festgehalten; aber gerade indem sie sich in drei „Christentümer" zerspaltete, vernichtete sie es. Mit der „abendländischen Christenheit", mit dem „Corpus Christianum", mit der „Civitas Dei" Augustins ist es nun endgültig zu Ende. Der Westphälische Friede hat das sogar staatsrechtlich anerkannt. Und nun richtet man sich eben ein auf dem neuen Boden nationaler Staaten und kultureller Gruppen; nach und nach werden die aus der alten Idee stammenden Werte ausgewechselt, die früheren Autoritäten abgedankt; ganz neue, unabhängig von der alleinen Religion zu erreichende Ziele werden aufgestellt, von denen wir eines der wichtigsten, die allgemeine Bildung, schon eingangs kennen gelernt haben. In Summa man zielt auf die Menschheit, statt auf die Menschheits*kirche*, der gesunde Menschenverstand ersetzt das ökumenische Bekenntnis und *Rousseau* wird aus Christen Menschen werden können. — Nachdem diese Grundlage klar gelegt ist, vermag nun *Tröltsch* den Gang der Aufklärung anschaulich zu schildern: Wie die alten, verfrühten Anfänge dieses Geistes aus Rennaissance und Sozinianismus aufgesogen werden; wie die Aufklärung wandert aus Italien nach Polen, Holland, England, Frankreich und Deutschland, je da sich auswirkend, wo der Boden günstig war. Dabei wandelte sie sich aus hocharistokratischen und schöngeistigen Anfängen in den freien Gemeinwesen in Liberalismus um; auch ergeben sich die neuen religiösen Ideen schrittweise und mit Notwendigkeit aus ihrer Lage. Nirgends haben wir einen unbegreiflichen Abfall; sondern der neue Geist wird da mächtig, wo die Zersetzung der alten konfessionellen Kultur für ihn reif geworden ist. Aufklärung und Pietismus wachsen ganz begreiflich aus dem alten Boden hervor, z. T. sich den Platz streitig machend, z. T. aus anderen Säften sich nährend, sich also ertragend und ergänzend. Auch der Wandel der religiösen Hauptideen ergibt sich naturgemäss; der neue Gottesbegriff und sein Verhältnis zum Weltbegriff erweckt eine ganz neue religiöse Stimmung, der demütigen Einordnung und zugleich selbstbewussten Erhebung gegenüber dem Weltzusammenhang. — Auch herrscht bei aller Einheitlichkeit rege Mannigfaltigkeit. *Hugo Grotius* führt noch einen geschichtlichen Beweis für das Christentum, den er auf die Wunder und die

Auferstehung gründet. Auch in England kommt die Aufklärung zu Macht, bevor die strengmechanische Naturbetrachtung zum Gemeingut geworden ist; daher denn die englische Aufklärung, (nach *Lockes* Vorgang) z. B. im Freimaurerglauben — den Supranaturalismus friedlich neben den Naturalismus einbettet; daher es denn den englischen Apologeten und den von ihnen beeinflusstenn deutschen Kreisen noch heute nicht in den Kopf will, dass hier eine tiefere Begründung nötig ist und dass man Gott nicht einen Platz neben der Natur anweisen kann. (Drummond-Bettex; nicht so freilich Lord Balfour.) Daher freilich auch *Darwin* nicht zum Atheisten geworden ist, trotz aller mit *Haeckel* gemeinsamen Voraussetzungen gehalten durch die gute Tradition.

Nun habe ich — meinem Versprechen zuwider — doch ziemlich eingehend *Tröltsch's* Erörterungen dargelegt. Im Vorbeigehen möchte ich doch noch folgende Einzelheiten anbringen: Es ist zu hoffen, dass infolge von *Tröltsch's* gewichtiger Stimme endlich allgemein anerkannt wird, wie viel man der christlichen Aufklärung zu danken hat; Tröltsch sagt: die (nicht pietistischen) Massen sind von dieser Gläubigkeit bis auf den Grund durchdrungen; es ist eine wirklich populäre Bildungsreligion, bis heute die Grundform der protestantischen Gläubigkeit in der Bevölkerung Europas (K. 425). — Es ist ferner zu hoffen, dass auch in den Schulen und Schulbüchern die einseitig ästhetische Darstellung der deutschen klassischen Periode ersetzt wird durch eine kulturgeschichtliche. Goethe und Schiller haben nicht blos Gedichte gemacht, die man auswendig lernen muss, sondern sie haben die Lebensanschauung geschaffen und verbreitet, an der heute die gebildeten Kreise zehren; in wie weit dabei die Religion mitgewirkt hat, kann man in *Tröltsch's* Darstellung des „deutschen Idealismus" erkennen. — Auch sei es gestattet, noch die Streitfrage anzudeuten, wie eigentlich das *Täufertum* dogmengeschichtlich einzureihen ist. Pfr. D. *Müller* hat mit Nachdruck die Ansicht verfochten, dass die Täufer die Fortführung einer innerhalb der katholischen Kirche längst vorhandenen Richtung seien, eine als Konkurrenz gegen die Hierarchie gerichtete Laienreligion; das allein vertrage sich mit dem konserativen Charakter des Bauerntums, nicht die Darstellung der Täufer als „Schwärmer und Ultras der Reformation." Ich glaube, dass er darin Recht behalten wird, sobald er nur zugibt, dass das Täufertum dann auch wirklich eine im Grunde katholische Erscheinung war und blieb, und nicht das lange gehütete reine Evangelium an den Tag brachte. Im übrigen glaube ich, dass die Streitfrage zum guten Teil auf Missverständnis beruht. Wenn nämlich deutsche Theologen die Täufer als die „Radikalen"

den Reformatoren gegenüberstellen, so verbinden sie damit nicht denselben Begriff wie wir im Kanton Bern, denen radikal gleich freisinnig bedeutet. Radikal will in diesem Falle nur heissen: jeden Kompromis ausschliessend. In diesem Sinne aber können Bauern „radikal" sein — man denke nur an Urteile wie: entweder ist an der Bibel alles wahr oder gar nichts; entweder muss man alles glauben oder ganz ungläubig sein. In diesem Sinne aber sind die „bernischen Taufgesinnten" wie ihre Brüder anderswo „radikal" gewesen, indem sie das katholische Heiligkeitsideal vertraten, dann aber eben radikal verfuhren und eine Gemeinde nur aus Heiligen und Reinen aufbauen wollten. Die Täufer haben, wie Tröltsch zeigt, zuerst herausgefühlt, dass in *dieses* Ideal der Staat, sein Recht und die Politik sich nicht pressen lassen. —

Doch damit haben wir die Bedeutung des Täufertums bei *Tröltsch* noch nicht erledigt, können vielmehr gerade von hier aus zur Kritik übergehen. Denn *Tröltsch* behandelt nun nicht nur die neue Zeit des Protestantismus als eine neue Einheit; er begnügt sich auch nicht damit, den fundamentalen Unterschied dieser Epoche vom Altprotestantismus — infolge des Zusammenbruchs des alten Christenheitsgedankens und damit der kirchlich geleiteten autoritären Kultur — zu zeigen. Tröltsch geht nun weiter daran, zu beweisen, dass der Neuprotestantismus, infolge seiner total veränderten Struktur, gar nicht direkt aus dem Altprotestantismus hervorgegangen sein könne (s. ob. pag. 18). Auf keinem Kulturgebiet hat, nach *Tröltsch,* wie wir gesehen, der alte Protestantismus wirklich schöpferisch gewirkt, keine der neuen Ideen hat er aus sich selber heraus erzeugt und entwickelt; und wo der Neuprotestantismus im Verhältnis zur Kultur als der Gebende erscheint, da gibt er nicht, was er von den Vätern ererbt, sondern was er anderswo erworben hat. Und dieser neue Faktor kann nichts anderes sein als das von der Reformation gewaltsam zurückgewiesene, seither aber sich durchringende Täufertum. Die moderne Kultur bedeutet den Sieg des Täufertums; der independente, undogmatische, rein persönliche Geist dieser neuen Religiosität stammt aus dem Täufertum (K. 368)). So billigt es *Tröltsch* z. B. durchaus, wenn der Ursprung der Menschenrechte im amerikanischen Puritanismus gefunden wird; aber, behauptet er nun, dieser Puritanismus ist nicht calvinisch, sondern täuferisch (V. 39 f); denn derjenige amerikanische Staat, der diese Neuerung zuerst aufbrachte, Rhode-Island, nahm eine Sonderstellung ein und war baptistisch geleitet. Somit hat der Protestantismus keine Vaterrechte an dieser modernen Bewegung geltend zu machen.

Keine — oder doch nicht ausschliessliche; denn *Tröltsch* drückt sich hier sehr gemessen aus. Die moderne individuelle Kultur — deren Ausdruck die Menschenrechte, Toleranz u. s. w. sind — „ist nicht eigentlich das Werk des Protestantismus, sondern ein Werk des neubelebten und mit dem radikalisierten Calvinismus verschmolzenen Täufertums" (V. 41). Das klingt doch mindestens sehr vorsichtig; und mit Grund; denn wo es nun gilt, die Verschmelzung nachzuweisen, da versagt die klare Konstruktion. Zwar werden wir bis an den Schmelztiegel herangeführt: englische Flüchtlingsgemeinden, von Elisabeth nach Holland vertrieben, dort mit den Taufgesinnten in Verbindung tretend, von dort als Independentismus nach England zurückwirkend; aber sobald wir den Deckel heben, entströmt dem Tiegel ein solcher Dunst und Dampf, dass wir überhaupt nichts mehr sehen: im Heere Cromwells war dann dieser neue Geist lebendig; aber „es wird immer eine der denkwürdigsten und schwierigsten Fragen bleiben, zu sagen, wie und woher dieser Geist in das Heer gekommen ist" (K. 364). Das ist denn doch für die entscheidende Übergangsstelle eine recht mangelhafte Verbindung, die wir durch unbarmherziges Herumstochern erst noch als faul erweisen müssen. Wieso ist es denn nötig, für die Entstehung jenes Independentismus auf das Täufertum zurückzugreifen? (Tröltsch selbst lehnt wenigstens ausdrücklich ihre Identität ab. K. 369); war gegen das anglikanische Kirchentum der Elisabeth eine scharfe Auflehnung des calvinischen Geistes nicht mehr als ausreichend begründet? Zudem: ist dies Täufertum überhaupt noch täuferisch, wenn es eine „relativistische Auffassung der religiösen Gebilde als verschiedener möglicher Ausgestaltungen des religiösen Gedankens" vertritt? die alten Täufer liessen wenig von solchem Relativismus merken. *Tröltsch* meint dagegen: „der Protestantismus, der als Wiederhersteller des Rechtes der weltlichen Güter gepriesen wird, ist nicht mehr der Altprotestantismus, der die Täufer verfolgte" (K. 385). — Warum denn nicht! Verfolgte er sie nicht eben darum, weil sie die weltlichen Güter des Staates nicht wollten gelten lassen? Zudem: wie sollten denn diese sektenhaften täuferischen Flüchtlingsgemeinden nun plötzlich ihre „grosse weltgeschichtliche Stunde erlebt und ihre Apolitie aufgegeben haben?" (V. 40). — [1]) Jedenfalls müssten wir diese Behauptungen zu ruhiger Erdauerung mit nach Hause nehmen; dass sie nicht tragisch zu nehmen sind, be-

[1]) In „Das Christentum" spricht *Tröltsch* von immer radikaleren freikirchlichen Konsequenzen des kämpfenden Calvinismus, der schliesslich, *„vermutlich unter Mitwirkung des enthusiastischen Täufertums"*, ein Nebeneinanderbestehen verschiedener Gewissensüberzeugungen forderte. S. 91,

weisen schon die zahlreichen Einschränkungen, die *Tröltsch* selber anbringt. Wenn auch die Reformatoren noch so sehr in mittelalterlichen Ideen befangen waren, die neuzeitliche Entwicklung lag doch als Konsequenz in ihrem Werke, und kam daher zur Auswirkung, bevor noch der Rationalismus die alten Grundlagen zerbrochen hatte (K. 369). Wenn es auch indirekte und unbewusste Wirkungen waren, so bot doch der Protestantismus Vermittlung und günstigen Boden zu diesem Reorganisationsprozess (K. 380). Es kam auf protestantischem Gebiet zu einer geordneten Entwicklung, die Religion brauchte nicht entthront zu werden wie in der französischen Revolution, weil die protestantische Kultur die prinzipielle Revolution schon mit der religiösen Umwälzung von innen heraus erledigt hatte (V. 57). Was die Reformation aufgebracht hat, sind doch „Gedanken von der ungeheuersten Bedeutung. Es ist die Innerlichkeit, Persönlichkeit und Geistigkeit der Religion; die Autonomie, Freiheit und Ganzheit der aus der Hingabe an Gott quellenden Sittlichkeit. Es ist die Immanenz und Gegenwart Gottes in seiner Welt und die Weihung alles Natürlichen als eines gottgewollten Bestandteils seiner Schöpfung. Die Überwindung des bösen Willens rein durch die Erkenntnis des göttlichen Heils- und Gedankenwillens" (K. 268). Dazu wird ausdrücklich anerkannt, dass die Reformation mit ihren spitzen Formeln den religiösen Grundgehalt klar herauszuarbeiten strebte, wogegen das Täufertum aus laienhafter Ängstlichkeit zu „unbestimmtern Formeln" zurückging; es wird ferner anerkannt, was schon *Dilthey* (G. L. R. 72) betont hatte, wie nichts den Wert der Persönlichkeit schärfer zum Ausdruck brachte, als gerade die Prädestinationslehre, indem sie das Heil eines jeden Einzelnen zum Gegenstand eines ewigen und unerschütterlichen göttlichen Ratschlusses machte. Kurzum — so undankbar und pietätslos, wie es „positiven" Kritikern etwa geschienen hat, ist denn doch der protestantische Professor nicht; aber er freut sich eben wie jeder Vater, seines Lieblings, und stellt daher in manchen sehr gewagten Sätzen die Eigenart des Protestantismus nach 1700 in ein gar zu auffallendes Licht gegenüber der Reformation und ihren unmittelbaren Nachfolgern. Doch ist *Tröltsch* keineswegs etwa blind gegenüber dem Kinde seiner Spezialforschung. Der neuzeitliche Protestantismus ist keineswegs ein letztes Ideal. Er hat nicht einmal seine weltgeschichtliche Aufgabe eigentlich gelöst, indem es bisher nicht gelungen ist, seine verschiedenen religiösen Kräfte zu einer gemeinsamen Aktion zu vereinigen: da ist die Unterlage der populären Aufklärungsreligion, deren Bedeutung oben geschildert wurde, die aber offenbar doch nicht den vollen

Gehalt des Evangeliums ausschöpft. Das wird versucht in zwei weitern Ausprägungen des christlichen Geistes, dem Pietismus und dem „Idealismus", wie *Tröltsch* jene Blütezeit der Dichtung und Spekulation (in Deutschland besonders) kurz bezeichnet. Beide suchen auf ihre Weise den Erlösungsgehalt des Christentums zum Ausdruck zu bringen (K. 431). Das sind die beiden grossen Reaktionen des Christentums gegen die modernen Auflösungen; sie werden sich finden oder sich neben einander einrichten müssen; aber das liegt in blauer Ferne der Zukunft (K. 450 f) — bis jetzt ist keine wirkliche Reformation des Protestantismus bewirkt worden. Man kann nur sagen, dass sich der ermüdende Individualismus unserer Zeit allmählig immer stärker darnach sehnen wird. Denn es ist eine von Problemen zerrissene Welt; die Wirkungen der individualistischen Kultur zersetzen jedes System der Lebensanschauung (K. 432); und gegen die moderne Skepsis vermag der Idealismus sich nur im Bunde mit dem Protestantismus zu behaupten; denn die Religion lässt sich nicht ersetzen durch grossstädtisches Literaturwesen (K. 433). So *Tröltsch;* und wir könnten ihm also nur dankbar sein für den Nachweis, dass keineswegs alles, was die moderne Kultur aufweist, dem Protestantismus in die Schuhe geschoben werden darf. Es ist ganz nützlich, wieder einmal zu betonen, dass Luther kein Aufklärer gewesen ist; es ist vielleicht heilsam, sich zu vergegenwärtigen, wie für den alten Protestantismus die Welt nicht Selbstzweck (s. V. 25 u. K. 385), sondern Stoff zur religiös-sittlichen Bewährung gewesen ist, und dass das Luthertum insbesondere eine kraftvolle Leidensfähigkeit erzogen hat für Zeiten, wo ein Mitwirken und Einwirken der Kultur gegenüber dem religiösen Menschen verunmöglicht wäre. Wenn ferner *Hilty* (Saul v. Tarsus und Baruch Spinoza, pol. Jahrb. 1907) neuerdings den Lesern seines politischen Jahrbuches durch die Schilderung des starren Calvinismus der Dortrechtersynode Gänsehaut erregt, so ist es ganz passend, ihm an Hand von *Tröltsch* (K. 351) nachweisen zu können, dass der moderne Rationalismus, den *Hilty* in seinem Aufsatz bekämpft, gerade von den Dissidenten ausgegangen ist, gegen welche die Dortrechter Kanones gerichtet waren.

(Schluss folgt.)

Von der Philologentagung.

Von Pfarrer *J. Wirz* in *Benken* (B.).

Schon in einer der letzten Nrn. dieser Zeitschrift (1908 S. 201) hatte ich Gelegenheit, mit Genugtuung auf erfreuliche Mitarbeit von Laienseite in theologischer Wissenschaft hinzuweisen. Dem möchte ich heute etwas ähnliches anreihen, indem ich auf einiges dahingehörige aufmerksam mache, das an der „*49. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner*“ in Basel zu vernehmen war, und daran ein paar Gedanken anknüpfen, die sich mir dabei ungesucht eingestellt haben.

Es ist geradezu auffallend, welch verhältnismässig breiten Raum von dem ausgedehnten und überreichen Interessengebiete der gelehrten Philologen und Historiker und der praktizierenden Schulmänner und Pädagogen Referate und Diskussionen über theologische und religiöse Themata einnahmen. Wenn auch mehrere der diesbezüglichen Vorträge von Theologen gehalten waren, so ist doch der Umstand, dass sie in *dieser Gesellschaft* entgegengenommen wurden, nicht minder bezeichnend für das Interesse, das die „Philologen und Schulmänner“ solchen Fragen entgegenbringen.

Die Mehrzahl der hier zu erwähnenden Verhandlungen habe ich selbst mitangehört, mit dem Bleistift in der Hand. Noch zuverlässigere Quellen meiner Berichterstattung sind die vom Pressausschuss in den Basler Zeitungen — mir stehen die „*Basler Nachrichten*“ zur Verfügung — veröffentlichten Berichte über die Tagung, die die Vorträge in von den Autoren selbst verfassten Auszügen wiedergeben. Schliesslich liegt nun auch das offizielle Protokoll der Verhandlungen als Buch vor [1]). Mit gütiger Erlaubnis des Verlags benutze ich hier gern auch diese — authentische — Quelle, namentlich wo es mir auf den Wortlaut ankommt. Sämtliche Stellen in Anführungszeichen sind daraus entnommen

Gerade der Glanzpunkt und die Hauptattraktion der ganzen Tagung war der in einer *allgemeinen Versammlung* gehaltene Vortrag von Prof. *Ad. Harnack* über „**Geschichte und Religion,**“ einer der 4 Parallelvorträge über „*Universität und Schule, insbesondere die Ausbildung der Lehramtskandidaten.*“ Der Name des Redners füllte den Musiksaal des Stadtkasinos über die verfügbaren Plätze hinaus dicht mit Zuhörern, Die Hauptpunkte, die

[1]) „*Verhandlungen der 49. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Basel vom 24. bis 27. Sept. 1907.*“ Im Auftrag des Präsidiums zusammengestellt von Dr. G. Ryhiner, Bibliothekar an der Universitätsbibliothek Basel. Druck und Verlag von B. G. Teubner in Leipzig 1908.

Harnack im 2. Teil seines Vortrages d. h. ad Religion ausführte, sind folgende: Der Religionsunterricht in den obern Klassen der Gymnasien soll in wirklich geschichtlicher und nicht in unkritisch-autoritativer Weise erteilt werden. Da es in der Entwicklung der Jugend eine Stufe gibt, in der sie für diesen Unterricht noch nicht reif ist, während der autoritative Unterricht auf sie keinen Eindruck mehr macht, ist der Religionsunterricht in den mittleren Klassen (Konfirmationszeitalter) überhaupt auszusetzen. Dies auch — wie Harnack in der Diskussion beifügte — deshalb, weil ein durch 12 Jahre fortgesetzter Religionsunterricht jedenfalls erschlaffend wirke. In der 4.-obersten Klasse sodann: Geschichte der israelitischen Religion und das A. T., in der 3. die Geschichte Jesu und des Urchristentums (das N. T.), in der 2. die Einführung in den Katholizismus und den alten Protestantismus. Die Schilderung dieser zwei Grössen habe, wie Harnack in der Diskussion betonte, „mit all der innern Teilnahme zu geschehen, die man aufbringen könne; sonst unterbleibe sie besser.“ In der obersten Klasse endlich: Darlegung des Wesens der Religion und des Christentums mit besonderer Beziehung auf die Lebensfragen der Gegenwart. Weder professionelle Dogmatik noch Apologetik! Spannungen mit den „modernen“ Weltanschauungen zu berücksichtigen! — Kirchengeschichte als solche ist nicht nötig, wenn der Lehrer in der 2. Klasse den Schülern den Katholizismus und den alten Protestantismus verständlich macht. Denn mit den Kirchen hat es der Schüler im Leben zu tun. Darüber hinaus hat die Schule kein Interesse an der Kirchengeschichte.

Diese Forderungen machen neue Vorlesungen auf der Universität für Lehramtskandidaten nötig. Zwar Konfessionskunde (Symbolik) wird schon gelesen; aber entsprechend den Pensen der drei andern Klassen sind nötig: Eine zusammenfassende vierstündige Vorlesung über die Geschichte der israelitischen Religion, mit Einführung ins Alte Testament; eine über das Urchristentum im Zusammenhang mit der religiösen Zeitgeschichte; eine über das Wesen der Religion und des Christentums mit besonderer Beziehung auf die Lebensfragen der Gegenwart.

In der — zeitlich leider knapp bemessenen — *Diskussion* über den Vortrag, die in der *pädagogischen Sektion* stattfand, wurde den ebenso entschiedenen als grosszügigen Aufstellungen Harnacks allseitig beigepflichtet. Es sei pädagogische wie politische Pflicht, den protestantischen Schülern höherer Stufen zu klareren und würdigeren Anschauungen vom katholischen Glauben und Kultus zu verhelfen, „auch wenn von katholischer Seite nicht vollständig Gegenrecht geübt werden sollte.“ Derselbe Votant, Prof.

Uhlig aus Heidelberg, macht nun aber noch auf zwei „Hauptschwierigkeiten des protestantischen Religionsunterrichts“ aufmerksam: 1) Da nach Ansicht vieler Theologen die Dogmatik durch die neuere Kritik wesentlich erschüttert sei, so sei, „um den theologischen Streit nicht in die Schule zu tragen, verlangt worden, die Dogmatik ganz wegzulassen: allein das ist in der Geschichte Jesu (z. B. in der Auferstehungsgeschichte) ganz unmöglich.“ 2) Die andere Schwierigkeit entspringt aus der Verschiedenheit der religiösen Überzeugungen bei den Eltern der verschiedenen Schüler. „Der Umstand, dass liberale Theologen, an das Vorhandensein streng gläubiger Familien nicht denkend, die sogen. Aufklärung von Seiten der Lehrer befürworten, hat schon zu ernsten Beschwerden geführt, so dass es vielleicht nötig werden kann, den Religionsunterricht auf obern Stufen fakultativ zu erklären oder doch Dispensation in weitestem Masse zu gewähren. Ich spreche hier nicht einseitig für das Recht der Bibelgläubigen, aber ich behaupte allerdings, dass auch ihr Recht anerkannt und gewahrt werden muss.“ Prof. *Deissmann* aus Heidelberg sprach „für eine Entlastung von den rein doktrinären Materien, für eine stärkere Heranziehung der originalen Schöpfungen christlicher Frömmigkeit und für Sprechstunden vertraulich privater Natur, in denen besonders die Weltanschauung zur Sprache zu bringen wäre.“

Mir scheint, Prof. Uhlig habe nur zu sehr recht mit dem Hinweis auf diese beiden „Hauptschwierigkeiten“, die er trefflich hervorgehoben hat. Bei der zweiten handelt es sich in der Tat um eine gewaltige Schwierigkeit, bei der ersten um eine bare Unmöglichkeit. Harnack verlangt allerdings nur Vermeidung der „professionellen“ Dogmatik und ist durch diese etwas unklare Bestimmung allzuleicht über die tiefe Schwierigkeit weggehüpft. Professionelle Dogmatik wird wohl nicht heissen sollen konfessionelle, die Dogmatik der Bekenntnisschriften; sondern Harnack wird damit meinen: der Lehrer soll nicht ex professo Dogmatik vortragen, Dogmatik als solche, um der Dogmatik willen; er soll es nicht als seinen Beruf auffassen, den Schülern Dogmatik zu dozieren. Mit dieser Forderung werden die Meisten von uns einverstanden sein; aber damit ist die Dogmatik noch nicht vermieden und die von Prof. Uhlig signalisierte Schwierigkeit nicht gehoben. Denn ohne Dogmatik — und das weiss natürlich Harnack so gut und besser als unsereiner — kann überhaupt kein Sterblicher Religionsunterricht erteilen, wenigstens wenn er nicht lediglich referierend, uninteressiert rein nur die Geschichte — und zwar bloss die äussere — der Religion vortragen will. Und in

dieser Weise hätte Religionsunterricht als Schulfach zur Erziehung und Bildung ja weder Sinn noch Berechtigung. So will's ja auch Harnack selbstverständlich nicht; er verlangt ja ausdrücklich „alle aufzubringende innere Teilnahme des Lehrers." *Und darin steckt eben die Dogmatik!* Wenn nicht die landläufige, so eben irgend eine andere, die eigene, die persönliche Überzeugung des Lehrers, und die findet eben ihren Ausdruck in so und so vielen dogmatischen Urteilen, dogmatischen Sätzen. So wenig als Unterricht in Geschichte oder Naturwissenschaft, wenn er eben mehr sein soll als eine wertlose Raritätenansammlung und einen Bildungszweck und Lebenswert haben soll, erteilt werden kann ohne „Dogmatik", ohne letzte systematische Deutungen und Überzeugungen, so wenig und noch viel weniger der Unterricht in Religion. Daran ändern auch alle die 482 aargauischen Lehrer nichts, die in der Abstimmung auf dem Lehrertag diese Möglichkeit behauptet haben. Es hiess dort „konfessionsloser" Religionsunterricht, sachlich dasselbe wie dogmatikloser, und dieselbe Unmöglichkeit. Nein alles, was man vernünftigerweise verlangen kann und natürlich muss, ist das, dass der Religionslehrer nicht auf die Dogmatik der Bekenntnisschriften verpflichtet werden darf. Dann muss man ihm *entweder* irgend eine andere Dogmatik vorschreiben *oder* ihm seine eigene lassen. Aber „weggelassen" ist die Dogmatik im einen Fall so wenig wie im andern. Nach Prof. Uhligs Aussage scheint dieses nichtssagende, vielmehr eine Unmöglichkeit in sich selbst enthaltende Schlagwort von der „Weglassung der Dogmatik aus dem Religionsunterricht" auch in höheren Lehrerkreisen seine Verehrer zu haben. Um so mehr gefreut hat mich die scharfe Konstatierung seiner Unmöglichkeit aus diesen Kreisen selbst.

Mit dieser Unmöglichkeit hängt natürlich auch die 2. Hauptschwierigkeit zusammen, auf die Prof. Uhlig aufmerksam machte. Er redet nur von dem Anstoss, den bibelgläubige Eltern an einem liberalen Religionsunterricht nehmen müssen. Genau gleich verhält es sich selbstredend vice-versa. Der optimistische Harnack geht über diese Schwierigkeit wiederum viel zu glatt hinweg, wenn er in seinem Schlusswort zur Diskussion schlankweg behauptet: es sei möglich, sowohl das Alte und das Neue Testament, wie auch die Erscheinungen des Katholizismus und des alten Protestantismus „so darzustellen, *dass man alle Teile befriedige;* es sei das Objektive, nicht die Meinung der Gelehrten zu geben." Gewiss, aber was ist das Objektive? Den Entscheid darüber fällt eben vielfach die Dogmatik. Für die Bibelgläubigen ist z. B. die allerobjektivste Tatsache, das objektiv gegebene Fundament geradezu des ganzen Christenglaubens dies, dass Jesus leiblich auf-

erstanden sei. Der kritische Theologe dagegen wird da als objektive Tatsache nur das gelten lassen, dass ein Teil der ersten Christen diese Ansicht, die Überzeugung von der leiblichen Auferstehung Jesu hatte. Und welches ist der objektive Jesus überhaupt? Der synoptische oder der johanneische oder der paulinische oder der der Apokalypse, oder hat gar kein objektiver je existiert? Das wird hauptsächlich durch die Dogmatik des Lehrers mit entschieden werden. Schon die Vielheit der Bilder zeigt, dass höchstens eines uns den objektiven Jesus bieten kann, wahrscheinlich aber gar keins, auch das synoptische nicht, rein. Herausgeschält wird der objektive Jesus aus den verschiedenen Bildern eben von jedem Einzelnen vornehmlich mit Hilfe seines dogmatischen Standpunkts. Natürlich nicht „die Meinung der Gelehrten" gibt er auf diese Weise, aber seine eigene, und die ist nicht mehr objektiv. Nie und nimmer auch wird und darf der Religionslehrer seinen Schülern sagen: So zeichnen die Synoptiker Jesum, so Johannes usw.; nun fangt damit an, was ihr wollt. Die Hauptsache ist doch, dass er ihnen nahebringt, was Jesus *uns* heute noch, d. h. *ihm* ist, was *wir* an Jesus haben, d. h. *er, der Lehrer*. Und das ist eben Dogmatik, besser gesagt: das ist Religion, die ausgedrückt, ausgesprochen werden kann nur in der Form von dogmatischen Urteilen. Es ist sehr schön gesagt: Religionsunterricht „in wirklich geschichtlicher und nicht in unkritisch-autoritativer Weise." Natürlich, aber abgesehen davon, dass darüber, was wirkliche Geschichte ist, zum grossen Teil der dogmatische Standpunkt entscheidet: zur Darstellung der religiösen Geschichte muss, wenn der Unterricht überhaupt einen Wert haben soll, die *Wertung* der geschichtlichen Tatsachen, mit andern Worten das persönliche Bekenntnis und Zeugnis des Lehrenden kommen, das was ihm *δοκεῖ* — und da haben wir eben das *δόγμα*.

So „alle Teile", d. h. die dogmatisch verschiedensten Eltern der Schüler zu „befriedigen", ist ungeheuer schwer, wenn nicht unmöglich. Nein, bei aller bewundernden Ehrfurcht vor dem erlauchten Fürsten der evangelischen Theologie muss ich's doch aussprechen: Religionsunterricht an einer etwas höhern Schule, unter Umständen schon an einer Volksschule, besonders wo die Leute irgendwie dogmatisch verhetzt oder aufgewiegelt sind, zu erteilen und alle Teile zu befriedigen, ist *noch* ein wenig schwerer als Universitätsprofessor sein. Die *grösste* Schwierigkeit: Religionsunterricht in konfessionell gemischten Schulen wurde in den Verhandlungen gar nicht einmal berührt.

Das gegebene Ventil zur Entladung dieser Spannungen ist natürlich die Fakultativerklärung des Religionsunterichts. Das

ist für uns in der Schweiz etwas so selbstverständliches (wenn auch durchaus keine ideale Lösung), dass ich mich ein wenig gewundert habe, wie Prof. Uhlig diesen Ausweg nur sehr bedingungsweise und verklausuliert als letzte Möglichkeit ins Auge fasste. Vielleicht, weil's in der Tat eine Kur à la Dr. Eisenbart ist.

Nicht ganz verständlich ist mir Harnacks Postulat der Beschränkung des kirchengeschichtlichen Unterrichts auf die Verständlichmachung des Katholizismus und alten Protestantismus und deshalb Beiseitelassung der Kirchengeschichte als solcher. „Als solcher" gewiss; aber Harnack sagt selbst: „Dazu (um die genannten beiden Grössen verständlich zu machen) wird dasjenige Mass hirchengeschichtlicher Kenntnisse zuzuführen sein, welches wünschenswert ist." Und eben, um jene beiden Haupttypen des Christentums verständlich zu machen, gibt es doch kaum ein anderes Mittel, als die Darlegung ihrer Geschichte und zwar der ganzen. Das haben wir gerade von Harnack gelernt. Um einen Begriff vom Katholizismus zu bekommen, ist nicht nur wünschenswert, sondern notwendig, dass man das Werden der katholischen Kirche aus dem Urchristentum, die paganistischen Elemente in ihr, das Dogma, das Papsttum, das Mönchstum, Scholastik, Mystik, Gegenreformation, neuere Bestrebungen usw. kennen lerne, also die ganze Geschichte des Katholizismus in ihren grossen Hauptlinien. Und was die protestantische Ausprägung des Christentums ist, kann man doch wiederum nur an ihrer ganzen Geschichte lernen: Reformatoren, Orthodoxie, Pietismus, Aufklärung etc. Warum Harnack immer betont: *alter* Protestantismus, ist mir ebenfalls nicht ganz klar. Die Schüler treten doch im Leben in den *heutigen* Protestantismus hinaus. Und was der Protestantismus ist, muss man doch namentlich auch an den Früchten sehen, die er bis heute hervorgebracht hat. — Was ich meine, ist nur das: Die zwei Dinge: Verständlichmachung des Katholizismus und Protestantismus *und* Kirchengeschichte sind nicht zwei sich widerstrebende Zwecke, sondern das zweite ist das unentbehrliche Mittel zum ersten, das der Zweck ist.

Das interessanteste aber an der ganzen Verhandlung, wichtiger als alle die bisher erwähnten speziellen Erörterungen war mir die höchst auffallende und sehr beachtenswerte Tatsache, dass aus der ganzen Versammlung auch *nicht eine Stimme sich für Entfernung des Religionsunterrichts aus der Schule* erhob. Dass also überhaupt Religionsunterricht an den höhern Schulen erteilt werden soll, schien diesen Philologen und Schulmännern eine Selbstverständlichkeit! Oder warum haben die zahlreich ver-

tretenen Basler zu diesem Punkte geschwiegen? Aus Höflichkeit gegen ihre Gäste, oder im Bewusstsein eines Mangels ihrerseits? Ich denke nämlich zurück an meine eigenen Gymnasialjahre in Basel. Da wurde im ganzen Obergymnasium kein Religionsunterricht erteilt mit Ausnahme eines gänzlich ungenügenden und als nebensächlich betrachteten zweistündigen in der letzten Klasse, wo ein wenig im griechischen Neuen Testament gelesen und daneben etliche sehr gelehrte theologische Erörterungen vorgetragen wurden, für die unser Interesse ungefähr auf gleicher Höhe stand wie unser Verständnis. In der Obern Realschule und der Höhern Töchterschule fehlt auch dieses letzte Restchen von Religionsunterricht. Da wachsen also die jungen Studierenden auf ohne jegliche ihnen entsprechende religiöse Bildung und Wegleitung, von der Konfirmation an. Und wie wenig bedeutet doch die Konfirmation, und wie ungenügend ist der Konfirmandenunterricht, *muss* es sein, gerade für die zu höherer Bildung fortschreitenden. O, wie habe ich, und mit mir manche andere, gerade in jenen Jahren nach der Konfirmation, gelechzt nach religiöser Klärung und Führung — nicht durch einen Pfarrer, sondern durch einen Lehrer unsrer Schule, dem ich, obschon in gut kirchlicher Familie aufgewachsen, viel mehr Interesse und Vertrauen entgegengebracht hätte als dem Pfarrer. In jenen Jahren, da durch Schulunterricht und Lektüre und Gespräche mit Kameraden dem aus „bibelgläubiger" Umgebung Entstammenden Kritik und Zweifel zu erwachen begannen. Ich weiss z. B. noch, in welch schmerzhaften Zwiespalt mein Innerstes auseinander gerissen wurde, als ein besonders naturwissenschaftlich interessierter Mitschüler mir in ziemlich unklarer und summarischer Weise die Theorien Darwins und überhaupt der Naturwissenschaft über Entstehung und Entwicklung der Welt, der Lebewesen und Menschen auseinandersetzte, mit dem Schluss: Also ist es nichts mit der mosaischen Schöpfung, mit der Bibel, mit dem Christentum u. s. w. Keinen Menschen, zu dem ich wissenschaftliches Vertrauen hätte haben können, hatte ich da, mich mit solchen quälenden Fragen an ihn zu wenden. Und wie leicht wäre es einem solchen gewesen, zu helfen. Wenn ich damals ein Votum gehört hätte, wie das oben zitierte von Deissmann über Sprechstunden vertraulich-privater Natur, in denen besonders die Weltanschauung zur Sprache zu bringen sei, ich hätte um dieser blossen ausgesprochenen Forderung willen den Menschen umarmt. Da dozierte man uns Tag für Tag vom Morgen bis zum Abend alles schöne und wüste, alles interessante und uninteressante, alles mögliche und unmögliche über Cicero und Homer und den 30-jährigen Krieg und

analytische Geometrie und Nibelungen und Optik und französische Literatur und unzähliges andere mehr — nicht als ob mir das je zu viel gewesen wäre; ich habe alles mit Gier verschlungen — aber von dem uns am meisten interessierenden, mehr als interessierenden, von dem wonach wir hungerten und dürsteten, wonach unsere Seele schrie — kein Ton! O was für eine dankbare, herrliche Aufgabe wäre es gewesen für einen theologisch und philosophisch auf der Höhe stehenden Religionslehrer, der auch mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft hätte vertraut sein müssen, diese jungen — ich will nicht sagen alle, aber doch manche und nicht die schlechtern — nach Erkenntnis und Licht ringenden, aber hilflos hin und her geworfenen Geister zu leiten und zu beraten, ihnen zu zeigen, wie sie zu einer religiösen Überzeugung kommen könnten, wie bei aller Wissenschaft Glaube möglich sei etc. Wenn man uns nur dieses eine und einzige gesagt hätte: was Glaube sei! Durchaus nicht erbaulich-apologetische Tiraden meine ich, sondern Religionsunterricht, wie ihn Harnack geschildert hat. Welches der dogmatische Standpunkt des Lehrers gewesen wäre, das wäre ziemlich gleichgültig gewesen. Nur auch etwas von den grossen Fragen zu hören und sich aussprechen zu können, wäre ein Segen gewesen. Im schlimmsten Falle wäre man doch durch den Widerspruch und Widerstand gegen des Lehrers Ausführungen zu einiger Klarheit gekommen. — Diese wichtigen Lebensfragen, diese ganze persönliche Entwicklung des jungen Menschen, diese Gestaltung seines Wesenszentrums ganz dem Zufall, d. h. in den meisten Fällen dem Nichts, wenn nicht gar schlechten Einflüssen, überlassen, ist eine einfach unverantwortliche und nie mehr gut zu machende Versäumnis einer Schule. Die Predigt gab uns nicht und konnte uns nicht geben, was *wir* gebraucht hätten, noch weniger Jünglingsvereine u. dgl.

Wir Theologen hatten ja dann später auf der Universität Gelegenheit und Pflicht, uns mit den religiösen Fragen zu beschäftigen. Obschon auch da — en parenthèse — bitter geklagt werden muss, dass uns in allen möglichen theologischen Disziplinen aller mögliche Wissenskram in reichlichem Masse eingetrichtert, wenigstens vorgeschüttet worden ist, aber auf die eigentlichen religiösen Kern- und Grundfragen, auf die lebendige Religion in den Personen, auf religiöse Zweifel und Gewissheiten, kurz auf die eigentliche wirkliche Religion wenig eingegangen worden ist, und man da, in dem was für den Menschen sowohl wie für den Pfarrer doch das wichtigste und wertvollste ist, wenig Hilfe und Weisung und Klärung erhielt. Das Maultier sucht im Nebel seinen Weg. Wenn der homo sapiens nur auch solch

trefflichen Instinkt hätte, wie dieser Halbesel! Ich erinnere mich, dass gegen Ende meiner Studienzeit ein Professor, der die leider sonst gar nicht übliche, höchst schätzenswerte Gewohnheit hatte, seinen Kolleg-Vortrag durch Fragen an die Zuhörer zu unterbrechen, in einer Vorlesung, die von lauter ältern Semestern besucht war, die Frage stellte: Was ist eigentlich Religion? Keiner von all den bald ausstudierten Theologen, die in Kurzem als Vertreter der Religion auf's Publikum losgelassen werden sollten, konnte eine halbwegs vernünftige Antwort darauf geben.

Und nun aber die andern Gymnasialkameraden, die Nichttheologen! Wie viele prächtige Jünglinge gehen so durch unsere höhern Mittelschulen und werden Männer, ohne je eine ihnen angemessene religiöse Aufklärung und Fundamentierung! Nun kenne ich manche von ihnen: Sie sind nicht Feinde des Christentums oder der Religion. Wenn sie das nur wären! Nein, aber sie stehen ganz ausserhalb dieses Gebiets; diese Dinge interessieren sie nicht, berühren sie nicht, sind ihnen etwas ganz fremdes, nichtexistierendes. Die religiösen Fragen und Tatsachen, die ganze religiöse Welt ist ihnen nie in Verbindung gebracht worden mit ihrem Studium und Interessenkreis, durch die Schule, die es hätte tun sollen und allein hätte tun können. Auch ein *frommes* Elternhaus kann ihnen dies in den meisten Fällen nicht leisten, diese religiöse Beratung für Jünger der Wissenschaft. Und wie oft gibt und kann das Elternhaus überhaupt nichts religiöses geben. So gehen und bleiben gerade die, die zu den höchsten Stufen der Bildung und Wissenschaft emporsteigen und später die Lehrer und Leiter des Volkes werden, vielfach der höchsten, der religiösen Lebenswerte verlustig. Sie sind in ihrem Studiengang ganz *neben* der Religion aufgewachsen und können später in den wenigsten Fällen wieder in sie hineinwachsen. Wie mancher Studierte würde über Religion wenigstens etwas anders denken und urteilen, wenn ihm während seines Studienganges in einer ihm angemessenen Weise dargelegt worden wäre, was die Religion ist. Die Religion ist doch gewiss zum mindesten ein so wichtiges Lebensgebiet und ihre Erscheinungen ein so unentbehrliches Stück der allgemeinen Bildung, als etwa Livius oder die Logarithmen.

Sonderbarer Weise ebenfalls in einer *allgemeinen Versammlung* sprach Prof. *E. Schwartz* aus Göttingen über „Das philologische Problem des vierten Evangeliums.“ Sonderbarer Weise, sage ich; denn ich denke, dass kaum die anwesenden Theologen, wenn sie nicht speziell neutestamentliche Fachgelehrte waren, den zahlreichen in überstürzender Hast einander jagenden, sehr kritischen Untersuchungen und Darlegungen folgen und Stellung

dazu nehmen konnten, namentlich weil in der kurzen Zeit des Vortrags mehr nur die Resultate und nicht genügend deren Gründe vorgeführt werden konnten. Aber es war für die Theologen ebenso erfreulich als beschämend zu sehen, wie gründlich und allseitig der Philologe in den zahlreichen und vielverzweigten Problemen, die das 4. Evangelium stellt, und in der theologischen Literatur darüber zuhause war. Das „philologisch“ des Titels will besagen, dass der Vortrag sich nicht mit dem religiös-theologischen Gehalt des Johannesevangelium, sondern lediglich mit dessen literarischen Problemen befassen soll.

Ich muss hier auf eine Skizzierung des ganzen Vortrags verzichten und mich auf ein paar Hauptpunkte beschränken: Zu gleicher Zeit wie Jakobus Zebedäi, hat auch sein Bruder Johannes den Märtyrertod erlitten, durch Agrippa ao. 44. (Aber da Paulus ihn 17 Jahre nach seiner Bekehrung gesehen hat, kann das doch kaum möglich sein?) Keine der johanneischen Schriften ist von diesem Johannes geschrieben. Im 2. und 3. Brief ist, um sie dem Apostel zu vindizieren, in der ursprünglichen Angabe des Absenders der Name gestrichen und nichts übrig gelassen als der kirchliche Titel *ὁ πρεσβύτερος*, der, wie der 1. Petrusbrief zeigt, auch Urapposteln beigelegt wurde. Beim 1. Johannesbrief ist die ganze ursprüngliche Adresse entfernt und an ihre Stelle die jetzige Einleitung gesetzt worden. Die Apokalypse schreibt der letzte Herausgeber dem Autor des 4. Evangeliums zu. Alle johanneischen Schriften sind in Kleinasien entstanden. Der Herausgeber des 4. Evangeliums, der das 21. Kapitel zugesetzt hat, „ist es gewesen, der „„den Jünger, den der Herr lieb hatte““ mit dem Apostel Johannes und zwar dem der ephesinischen Legende identifiziert hat.“ Aber auch die ersten 20 Kapitel waren schon überarbeitet, wie Wellhausen nachgewiesen hat. „Der Bearbeiter hat die kleinen Johannesbriefe gekannt und steht dem Verfasser des ersten in Gedanken und Sprache so nahe, dass man geneigt ist, ihn mit diesem zu identifizieren, wenn auch kleine Differenzen da zu sein scheinen.“ Vielleicht haben alle 3 Johannesbriefe denselben Verfasser und ist dieser der Bearbeiter des Evangeliums. Er hat mit seiner Redaktion tief in das ursprüngliche Evangelium eingegriffen, so. dass „sich von dem ursprünglichen Evangelium nur Spuren wiedergewinnen lassen.“ So ist die Gestalt des Lieblingsjüngers eine Schöpfung des Bearbeiters. „Sie bildet den Mittelpunkt der Abendmahlsszene und diese ganze Szene ist im Evangelium ein Fremdkörper.“ Aber „nur selten gelingt es, die aus der Bearbeitung herausgelösten Bruchstücke zu einem grössern Zusammenhang zu vereinigen.“ — „Die Redaktionshypothese

ist entstanden aus der Interpretation und ihr Zweck ist Interpretation; steht doch die Exegese des 4. Evangeliums erst am Anfang. Zum Verständnis seiner Gedanken und Bilder gehört, wie für das der altchristlichen Urkunden überhaupt, eine gegenseitige Durchdringung von griechischer, aramäischer und hebräischer Philologie, wie sie bis jetzt nicht vorhanden ist: wir von der alten Generation haben für diese Aufgaben zu wenig gelernt und müssen die Jugend aufrufen, damit sie sich dingen lasse, das Korn zu schneiden, das weiss zur Ernte ist.“ Mit einem schwungvollen Hymnus auf die wissenschaftliche Forschung schloss der Vortragende: „Die Aufgabe ist zunächst nicht, λύσεις zu ersinnen, sondern ἐνστάσεις aufzufinden.“ Allerdings „die meisten Menschen verlangen nicht nach Hypothesen und Problemen, sondern nach Lösungen und Dogmen, bei denen sie sich beruhigen können; ob diese von rechts oder links kommen, ist ziemlich einerlei.“ Die Welt allerdings kann nicht stehen ohne Ausgleichungen; aber die Wissenschaft vergeht ohne Probleme und Antithesen. „Sie bringt nicht den Frieden der Prediger und löst die Herzen nicht wie die Poeten; aber die wenigen, die das Joch des θεωρεῖν auf sich nehmen, sorgen dafür, dass Leben und Bewegung bleibt im Geiste der Menschheit und das unendliche Streben und die unendliche Sehnsucht nach Erkenntnis nicht einschläft.“ Das ist wohl wert, dass jene wenigen „ein Leben voll Zweifel und Unrast, voll Entsagung und Einsamkeit dafür einsetzen.“

Willkommen die Philologen, die so auch die Theologen nicht einschlafen lassen! Viel Anregung bieten und neue Fragestellungen wecken wirklich diese Untersuchungen von Schwartz, wie die Wellhausens, auf denen er fusst. Mir fehlt jede Möglichkeit und Kompetenz, über diese neuesten Probleme und Ergebnisse der Kritik der johanneischen Schriften ein Urteil abzugeben. Aber wie merkwürdig die Urteile der Wissenschaft sich ändern! Früher hat man uns gerade das 4. Evangelium (abgesehen natürlich vom letzten Kapitel) als das Paradigma einer Konzeption aus einem Guss gepriesen. Und nun Redaktionshypothese, Fremdkörper etc. Überzeugt davon ist meine Wenigkeit allerdings einstweilen noch nicht. Es ist immer eine missliche Sache, auf blos innere Indizien hin verschiedene Verfasser zu postulieren, wenn sich die verschiedenen Stücke nicht so klar und schroff gegeneinander abheben und — was die Sache noch deutlicher macht — die *Fugen* nicht so sichtbar klaffen, wie etwa im Hexateuch. Ich möchte mich anheischig machen, aus jedem beliebigen modernen Buch kleinere oder grössere Abschnitte herauszusuchen, die nicht zum übrigen Inhalt passen, und von denen

man also beweisen könnte, der Verfasser dieses letztern könne sie nicht auch geschrieben haben. Und wenn Schwartz selbst zugibt, dass es nur selten gelingt, die aus der Bearbeitung herausgelösten Bruchstücke zu einem Zusammenhang zu vereinigen, ja dass sich von dem ursprünglichen Evangelium nur Spuren gewinnen lassen, so scheint mir das bereits eine Widerlegung der Hypothese vom Ur-Johannes zu sein; zum mindesten erlauben diese Tatsachen diese Hypothese nicht. Auf Grund dieser beiden Tatsachen, namentlich der ersten, müssen wir doch vielmehr sagen: Wir haben also *keinen Beweis* dafür, dass ein Ur-Johannes als schriftstellerisches Werk existiert hat. *Der* Tatsache hingegen, dass im Johannesevangelium verschiedene Stücke nicht recht zusammen passen, wird man, meines bescheidenen Erachtens, doch eher gerecht durch die — schon alte — Annahme, dass der Verfasser eben allerlei verschiedenes Material, Traditionsstoff verarbeitet hat. Es muss aber nicht ein schon geschriebenes, zusammenhängendes Evangelium gewesen sein, was er bearbeitet hat. In Geschichtswerken stimmt nie alles, alle die verschiedenen aufgenommenen Nachrichten, in all ihren Einzelheiten miteinander.

Ähnlich bedenklich finde ich — bei den Briefen — die Argumentation mit gestrichenen Namen, die früher dagestanden haben sollen. So ist schliesslich alles zu vermuten. Das ist ja natürlich möglich, wie noch vieles möglich ist in der Welt, *aber nicht bewiesen*. Jenes Verfahren ist noch schlimmer als eine argumentatio e silentio, die aus dem Fehlen einer Angabe nur negativ schliesst, dass das nicht angegebene Ding nicht Tatsache sein könne. Hier aber wird aus dem Fehlen einer Namensangabe positiv geschlossen, dass ein Name dagestanden haben müsse. Das ist dann schon creatio ex nihilo.

Mächtig interessiert hat mich, zu vernehmen, was in der *historisch-epigraphischen Sektion* Prof. *W. Soltau* in Zabern zu sagen hatte über das sehr zeitgemässe Thema: **„Fehlerhafte Methoden der jetzigen vergleichenden Religionsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung neutestamentlicher Probleme."** Zunächst gab er eine Übersicht über die Methode und die Ergebnisse der vergleichenden Religionsgeschichte seit den letzten 50 Jahren. Eins der Ergebnisse ist die Erkenntnis, „dass weniger an eine originäre Fortpflanzung volkstümlicher Mythen, als vielmehr an eine spätere mündliche Übertragung einzelner Sagenmotive, sowie an literarische Entlehnung zu denken sei." Hierauf wandte er sich den Versuchen (von Kalthoff, Jensen, Smith, Seydel u. a.) zu, die Tradition des Neuen Testament aus babylonischen, persischen, buddhistischen, hellenistischen Mythen herzuleiten,

„*Diese Ergebnisse verwarf er*, zumal sie vielfach durch eine *fehlerhafte Methode* gefunden wären." Derartige Versuche müssen hinfällig werden, „wenn die Schriften des Neuen Testaments nach den Gesichtspunkten, wie sie Philologen und Historiker sonst zu beachten pflegen, betrachtet würden. Das Neue Testament darf nicht als eine einheitliche Quelle ohne Berücksichtigung der verschiedenen Verfasser und der verschiedenen Abfassungszeit einzelner Bücher angesehen werden. Und ebensowenig dürfen die einzelnen Schriften als schriftstellerische Einheiten verwandt werden. Vielmehr zeigen sie vielfach Spuren späterer Überarbeitung." (Das sind zwar Dinge, die wir gewöhnlichen Theologen längst wissen; sie zu betonen ist aber sehr zeitgemäs und notwendig an die Adresse der allermodernsten Religionsvergleicher à tout prix, die in diesem Punkte wieder von aller Kritik abgekommen sind.) „Auch ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass ähnliche Formen der Tradition, wie Parabeln, Fabeln, Anekdoten, entweder selbständig entstanden, oder, falls sie Gemeingut der verschiedensten Völker waren, sich selbständig weiter entwickelt haben könnten." (Vgl. dazu das von mir aus Felix Stähelins Schrift zitierte Urteil in Nr. 5 des Jahrg. 1908 dieser Zeitschrift.) „*Weder die Lehre Jesu, noch selbst ihre Interpretation und Fortführung durch Paulus geben Anlass zu dem Schluss, dass das Christentum eine synkretische Religion gewesen ist.* Anders ist zu urteilen über die johanneische Auffassung des Christentums, über die Apokalypse oder die nachpaulinischen Schriften des Neuen Testaments, sowie über einige spätere Einlagen in die Evangelien (Matth. 1—2, Luc. 1—2 u. a. m.)."

Das letztere scheint mir etwas reichlich zurückhaltend geurteilt. Man kann meines Erachtens gut und gerne in den *Stoffen* des Neuen Testament noch viel mehr Entlehnungen aus andern Religionsgebieten zugeben; es bleibt deshalb doch bei dem Urteil, dass das Christentum keine synkretische Religion ist. Denn wenn auch noch so viel Bilder, Ausdrücke, Vorstellungen, Gebräuche übernommen sind, das ist doch nicht die *Religion*. Die eigentliche *Religion* des Christentums, das was in Jesus und seinen Jüngern lebte und bis auf den heutigen Tag lebt, ist dennoch etwas durchaus originales, eigen- und einzigartiges. Man sollte doch endlich aufhören zu meinen oder dergleichen zu tun, als ob jene Äusserlichkeiten Religion seien. Religion ist doch etwas spezifisch und seinem Wesen nach anderes, andersartiges als jene äussern Formen, in die sie sich etwa kleidet. Die Wissenschaft allerdings kann nur mit jenen sichtbaren und greifbaren Äusserlichkeiten operieren und sie untersuchen; die lebendige Religion selbst kann sie niemals fassen und erklären. Wissenschaft der —

wirklichen — Religion ist eine Unmöglichkeit, eine contradictio in adjecto.

Aber auch davon abgesehen und die vergleichende Religionsgeschichte nur als das genommen, was sie sein und leisten kann, auch so hat mich die entschiedene Absage Soltaus an die von aller Methode der Forschung verlassenen Phantastereien der genannten Religionsvergleicher herzlich gefreut. Es ist wirklich bald zum verrückt werden: Wenn Jesus einmal über den See Genezareth fährt, so muss das ein Beweis sein, dass er der Gilgamesch ist, weil — der auch einmal über ein Meer gefahren sei. Und im nächsten Augenblick ist Jesus wieder ein ganz anderer mythischer Heros und irgend eine andere neutestamentliche Person ist wieder der Gilgamesch usw. Ebenso toll gehts bekanntlich im Alten Testament zu. Wenn da irgend ein unschuldiger Mensch vor dem Kampf eine Rüstung anzieht oder im Kampf mit dem Bogen schiesst oder in die Posaune bläst oder in einem Wagen fährt (was soll er denn anderes tun ums Himmels willen?), so ist er dadurch unfehlbar als irgend ein astraler Heros erwiesen. Wie Wilke in den Bibl. Zeit- und Streitfragen sagt: Hat jemand im Alter gute Augen, wie Moses, so gilt er als Sonnenheros; beginnt sein Augenlicht in den letzten Lebensjahren zu erlöschen, wie bei Jakob, so will die Geschichte an die Verfinsterung des Mondes erinnern; kämpft ein Prinz mit Pfeil und Bogen, wie Jonathan, so denkt man an den Sonnengott; ist der Speer seine Lieblingswaffe, so hat ihn der Darsteller als Mondheros geschildert u. s. w.

Überhaupt, das ist Grundsatz und Methode jener Religionsvergleicher: Wenn irgend ein Mensch in aller Welt etwas entfernt ähnliches tut, wie einmal ein mythischer Heros getan, oder wie es auch nur irgendwie passt zu diesen, so ist er ein Abbild des Heros. Haben wohl diese Leute noch nie daran gedacht, dass doch umgekehrt die Heroen und Götter mit ihrem Tun und ihrer Ausrüstung einfach Abbilder der Menschen sind? Das wusste schon der alte Eleate Xenophanes aus Kolophon, wie er in seinen bekannten Hexametern auf's drastischste sich ausdrückt. Das Primäre ist doch das, dass die *Menschen* Bogen schiessen, in Wagen fahren etc. Und von diesen hausbackenen Menschen sind die Dinge auf die Götter übertragen worden, die Götter nach dem Bilde der Menschen geformt, weil man kein passenderes Modell hatte. So ist es dann doch nichts als selbstverständlich und ganz nichtssagend (und nicht „bezeichnend"), wenn die Menschen nachher den Göttern gleichen und ähnliches tun, wie die mythischen Heroen. Die Wirklichkeit der Menschengeschichte ist in die

Dichtung des Mythus übernommen und nicht umgekehrt, wo nicht besondere Gründe das beweisen.

In der *Diskussion* über Soltaus Vortrag hatte man den interessanten Genuss, *Harnacks* Urteil über das vielverhandelte Problem „Jesus und Paulus zu vernehmen: „Ein isoliertes Problem „„Jesus und Paulus““ aufzustellen ist methodisch unrichtig. Das Problem muss so gestellt werden: Wie hat sich von Jesus aus der Glaube der Urgemeinde entwickelt?“ Da muss man das gemeinsame Zeugnis der ersten christlichen Generation und (mit Wellhausen) das gesetzestreue palästinensische Judentum mit seinen nachalttestamentlichen neuen Einflüssen (schon in LXX) zu Grunde legen. Diesen Gesetzlichen musste der Beweis geführt werden, dass der am Kreuz Gestorbene der Messias sei. Das tut auch Matthäus. „In dieser Überzeugung aber, dass Jesus der Messias sei, war eine solche Fülle von Anschauungen und Lehren, vor allem aber das starke Motiv zu solch einem Stimmungswechsel enthalten, dass sich der Abstand der ersten Verkündigung über Jesus von der Lehre Jesu von hier aus grösstenteils erklärt.“

Eine Sitzung der *philologischen Sektion* wurde ausgefüllt durch zwei Vorträge, die ganz besonders die Zusammenarbeit der Theologen und Philologen zur Anschauung brachten, ja sie eigentlich zum Gegenstand hatten. Zunächst sprach Prof. *Lietzmann* aus Jena über **„Die klassische Philologie und das Neue Testament.“** Heute braucht man nicht mehr, wie noch vor wenigen Jahren, zu fragen, was die Wissenschaft des Neuen Testament und die klassische Philologie miteinander zu tun hätten. „Jetzt ist . . . . . durch Taten der führenden Geister die Überzeugung von der untrennbaren Zusammengehörigkeit beider Wissenschaften bereits zur Herrschaft gelangt.“ Nach dieser Einleitung gab der Referent einen Überblick über das, was bisher geleistet worden ist, und über die nächsten Aufgaben. Ich muss es mir hier versagen, auf den reichen Inhalt des Vortrags mit all seinen Anregungen und interessanten Details einzugehen. Nur eine Inhaltsangabe: Auf dem Gebiete der neutestamentlichen *Textkritik* ist seit etwa 100 Jahren das Streben der Forscher auf die genaue Erkenntnis der aus Hieronymus erschlossenen drei Rezensionen (Lucian, Hesych, Origenes-Eusebius) gerichtet, und diese Aufgabe besteht auch noch für die nächste Zukunft, obwohl sie nicht das Ende der Arbeit ist. „Für die Zukunft sind vorbereitende Untersuchungen über den Septuagintatext und Detailarbeiten das Desideratum.“ Die *Formenlehre* der neutestamentlichen *κοινή* hat in der letzten Zeit die ausgiebigste Beleuchtung erfahren. Dagegen befindet sich die *Lexicographie* erst in den Anfängen. Die schwersten

Aufgaben liegen auf dem Gebiete der *Syntax* und der *Stilistik*. Für die letztere ist so ziemlich alles noch zu tun. Das reizvollste ist natürlich das Gebiet der *sachlichen Erklärung*, des kultur- und religionsgeschichtlichen Verständnisses des Neuen Testamentes. „Die Vorbedingung für die Bearbeitung dieses Gebietes ist auf philologischer Seite das Erwachen des Interesses an religiösen Problemen und die Entdeckung des Hellenismus gewesen . . . . Erst gegen Ende des Jahrhunderts hat die Bewegung eingesetzt, welche zu einem gemeinsamen Arbeiten philologischer und theologischer Forscher geführt hat . . . . Zu wünschen ist dabei, dass die philologischen Mitarbeiter es nicht versäumen, sich mit der bereits geleisteten theologischen Arbeit gründlich bekannt zu machen und dass das heranwachsende Theologengeschlecht mit soliden Sprach- und Sachkenntnissen ausgerüstet wird." Die theologischen Fakultäten sind in diesem Punkt fast ausschliesslich auf die Arbeit der Gymnasien angewiesen.

In der *Diskussion* betonte Prof. *Deissmann* aus Heidelberg die Bedeutung des Vulgärgriechischen, das durchaus nicht eine degenerierte Literarsprache, sondern eben einfach ein Volksgriechisch sei, für die neutestamentliche Gräzität. Daher die Beziehungen zwischen der attischen Komödie und dem Bibelgriechisch. Deissmann wies auch nachdrücklich auf die Einheitlichkeit der Kultur in der griechisch-semitischen Welt hin.

Ausser anderm brachte die Diskussion noch einen nicht nur pikanten, sondern charakteristischen Waffengang zwischen Prof. *Harnack* und dem Vortragenden. Der erstere erklärt die Behauptung, erst die moderne religionsgeschichtliche Forschung habe die Beziehungen zwischen dem Christentum und dem Hellenismus aufgedeckt, für einseitig. „Der Einfluss der griechischen Spekulation auf das christliche Dogma ist schon lange vorher erkannt worden. Die gegenwärtige Richtung religionsgeschichtlicher Forschung ist folkloristisch und beschäftigt sich nur mit den äussern Formen der christlichen Religion, die in den ersten drei Jahrhunderten gegenüber dem Dogma von ganz untergeordneter Bedeutung sind." (Ich habe also einen hohen Bundesgenossen für meine vorhin ad Vortrag Soltau getanen Äusserungen, die ich auch schon früher vertreten habe. Harnack sagt betr. religionsgeschichtliche Forschung und äussere Formen dasselbe wie ich; also muss — er doch wohl recht haben.) Ebenso recht, wie das in jeder anständigen Diskussion sein muss, hatte dann allerdings auch *Lietzmann* mit seiner Entgegnung, „dass erst die dogmengeschichtliche *und* die folkloristische Forschung sich zur wirklichen religionsgeschichtlichen Forschung ergänzen; der Hellenismus ist in die Objekte

beider Gebiete gleichermassen eingedrungen.“ Noch nicht die dogmengeschichtlichen Untersuchungen, sondern erst die von Usener inaugurierte Epoche religionsgeschichtlicher Arbeit habe das gegenwärtige Einvernehmen zwischen Theologen und Philologen herbeigeführt.

So, und aber am allermeisten recht habe und behalte zum Schluss natürlich ich, der Pfarrer gegenüber den Professoren, wenn ich behaupte, dass auch mit Dogmengeschichte *und* Folklore *die wirkliche Religion noch nicht erforscht* ist, sondern immer erst ihre äussern Formen. Und dabei bleibt's! (Schluss folgt.)

Die Englandfahrt Deutscher Pastoren vom Juni 1908
mit praktischen Reflexionen für Schweizer Pfarrer.*)

Von Pfarrer *M. Thomann,* Embrach (Zürich).

Wie viel Kunde von der Deutschen Pastorenfahrt nach England in die Schweiz gelangt ist, weiss ich nicht. Im Frühjahr letzten Jahres ging aus England folgendes Einladungsschreiben nach Deutschland ab:

„Der Präsident und der Festausschuss, der aus Vertretern aller christlichen Kirchen in Grossbritannien zusammengesetzt ist, gibt sich die Ehre, Herrn N. N. vom 26. Mai bis 3. Juni im Interesse des Friedens und der freundschaftlichen Beziehungen zwischen Deutschland und England zu einem Besuch in London einzuladen.“

Auf feinem Büttenpapier gedruckt, mit den Wappen Deutschlands und Englands geschmückt, mit dem Symbol einer Friedenstaube gekrönt ist die Einladung unterzeichnet von den führenden Männern der britischen Kirche und massgebenden Persönlichkeiten aus der englischen Gesellschaft. Wir nennen unter den vielen

*) Die Anregung des Verfassers, welcher wir hier Raum geben, vertritt eine Art religiöser Stimmung und kirchlicher Arbeit, wie sie immer auf's neue an unsre Türen pocht. Darum sei den Ausführungen des begeisterten Verehrers englischen Christentums die Frage zur Begleitung mitgegeben, ob das England der Hochkirchen, der Heilsarmee, des puritanischen Sonntags, der sportseifrigen Reverends, der vornehmen und plutokratischen Patronisierung der Frömmigkeit, — und ob speziell London, der Beweis für die soziale Unzulänglichkeit des englischen Gewissens gegenüber der nicht nach Strassenpredigt und Sonntagsschule, sondern nach Brot und Bett und Volkserziehung schreienden Not, und London als Stappelplatz und Museum imponierender Geschäftigkeiten und effektvoller Konzert-Gottesdienste das richtige „Stahlbad“ für uns einfache Volks- und Kirchendiener sei? Warum hat England keinen eigenen Reformator hervorgebracht? *Red.*

Namen den Erzbischof von Canterbury und Westminster, den Herzog von Argyl, den Lord-Major von London, den Lord-Bischof von London, die Bürgermeister von Southampton, Edinburg und Glasgow und schliesslich den unermüdlichen Präsidenten des ganzen Unternehmens, Rev. J. Allen Bahrer, M. P.

An der Spitze der Eingeladenen stand der Vice-Präsident des evangelischen Ober-Kirchenrates, Exz. Dryander und der General-Superintendent von Berlin, wirkl. Ober-Konsistorialrat Dr. Faber (wir sind in Deutschland!). In des Letztern Händen ruhte das wenig beneidenswerte Amt der Auswahl der deutschen Vertreter. Namen von Ruf und Bedeutung auf dem Gebiete kirchlicher Verfassung, theologischer Wissenschaft und des kirchlichen Lebens begegnen uns hier. Sterne erster Grösse, darunter auch einmal ein „simpler" Pastor vom Land, wie mein Berichterstatter, der im Anblick all der hohen und allerhöchsten „Kollegen", mit denen er sich aus der stillen Einsamkeit seiner Landpfarre plötzlich auf das Deck eines stolzen Loyddampfers gehoben sah, vor Ehrfurcht erstorben meinte: „da merkte man erst, welch' ein gewöhnlicher Sterblicher so ein Dorf-Pastor ist, als man sich des längern unter seinen „Kollegen" umgesehen hatte". Auch die katholische Kirche hatte ihre Vertreter gestellt, ebenso die Baptisten, Methodisten und die andern grössern Gemeinschaften Deutschlands. Alles in Allem eine stattliche Zahl.

Eine Reihe festlicher Veranstaltungen wartete auf die Gäste, von dem kirchlichen, politischen und gesellschaftlichen Leben die in wenigen Tagen eine Fülle von interessanten Eindrücken Englands empfangen sollten. In dem reichen Festprogramm stand eine Audienz beim König, der Empfang durch den Bischof von London usw., dazu kamen festliche Versammlungen, Gottesdienste, und, soweit die Zeit es erlaubte, die Besichtigung jener sozialen, philanthropischen, christlichen Liebeswerke, wie sie in dieser Fülle eben nur London in sich birgt. —

Grossartig muss es in jeder Beziehung gewesen sein. — Darum schon, weil den deutschen Gästen schlechterdings alles kredenzt wurde. Extra-Zug und -Schiff führten sie kostenlos hin und herüber, nicht einmal um ihre „Siebensachen" brauchten sie sich zu kümmern. — Englands Gastfreundschaft bei solchen Anlässen ist sprichwörtlich.

Ich will hier auch nicht diese Reize schildern. Mir ist's darum zu tun, die Eindrücke wiederzugeben, die die deutschen Pastoren von dem sozialen, kirchlichen und religiösen Leben Londons mit hinübergebracht haben, und da wolle man mir freundlichst zu gute halten, wenn sich mit jenen eigene liebe Erinne-

rungen an einen zweimaligen Besuch in England und Schottland verbinden. Ich schicke voraus, dass 8 Tage für London viel zu kurz sind, auch wenn man nur die sozialen und kirchlichen Institutionen kennen lernen will, zumal wenn die kostbare Zeit noch durch Empfänge, Diners, Besichtigung weltlicher Sehenswürdigkeiten arg beschnitten wird, und lasse nunmehr meinem Berichterstatter das Wort. Den Eindruck, den der Besuch des *Bibelhauses* auf die deutschen Gäste machte, erzählt er in folgenden Worten:

„Heaven and earth shall pass away, but my words shall not pass away" so lautet die Inschrift auf einem der interessantesten Gebäude Londons, ja der ganzen Welt; denn es ist ein Welthaus im reichsten Sinne des Wortes, das bible-house in der Queen Victoria Street zu London. Die Vertreter aller christlichen Kirchen, auch die katholischen Brüder, hatten sich rechtzeitig zur Besichtigung eingestellt. Für beste Führung, war Sorge getragen. Würdig, festlich der Sitzungssaal mit den Bildern der Präsidenten dieses internationalen Komitees von 36 Männern, das, durch keine Lehrmeinungen von Fachmännern getrübt, nur aus Laien besteht. Seines Amtes sich bewusst nimmt heute Graf von Northampton den Platz des Präsidenten ein und präsentiert in würdiger Form ein Werk, dessen Segensstrom sich seit mehr denn einem Jahrhundert durch die ganze Welt ergiesst.

Die Einrichtungen sind grosszügig, wie alles, was der praktische Engländer in die Hand nimmt. Interessant war die Besichtigung der Bibliothek mit den ältesten deutschen Bibeldrucken vor der Reformation, mit Luthers Uebersetzung des neuen Testaments und seiner Illustrierung durch Lukas Kranach, mit jenem durch den Einband kostbaren Exemplar, das englischer Geschäftssinn um seines *Einbandes* willen in die Weltausstellung von 1850 einzuführen wusste, da die *Welt*ausstellung nichts von einem Wort Gottes an sich wissen wollte; interessant der Betrieb des Hauses, welches die Bibel in 469 verschiedene Sprachen übersetzt hat, interessant die Tatsache, dass das Bibelhaus täglich 19000 Bibelbücher druckt und umsetzt, dass es die Preise nicht festsetzt, sondern nimmt, was man ihm dafür bietet. Interessant der Druck von Blindenbibeln, welcher auf einer Art Schreibmaschine vor sich geht, und die Verpackung in die verschiedenartigsten Kisten mit Zinkeinsatz, je nachdem Land und Sitte die Pakete auf dem Kopf oder auf dem Rücken der Träger in das Innere der fernen Erdteile schaffen lässt. —

Und nach dem Einblick in den äussern Gang des Betriebes nun diese innere Erfrischung, die wie ein Stahlbad die müden Gestalten der Besucher wieder elastisch machte und sie innerlich

erbaute, als ob sie unmittelbar von dem Wasser des Lebens gekostet hätten, das dieses Haus durchflutet. Die Reden werden längst durch den Telegraphen bekannt geworden sein, nicht aber die Stimmung, die über der Versammlung lag, der Geist der hier zu herrschen schien, der sich wie in unmittelbarer Berührung dem Hörer mitteilte. Man spürte wirklich die unsichtbare Macht, die in diesen Räumen lag, in der Gestalt dessen, der selbst Wort ward, bei dem Worte: Jesus vivat, Jesus regnat, Jesus triumphat. Jenes Exemplar einer Bibel, die heute noch das Blut eines Märtyrers auf den Südseeinseln zeigt, der um seiner Bibel willen getötet wurde, ist Beweis für die Macht des Wortes Gottes. Darin werden wir mit dem Redner alle gerne übereinstimmen: von den Engländern können wir lernen, mehr Bibeln in die Häuser, mehr Bibeln in die Oeffentlichkeit zu bringen! —

Und schon harren die Equipagen, fährt mein Berichterstatter fort, zur Fahrt in die St. Paul Kathedrale. Ein gewaltiger Bau in schönster Renaissance mit Kuppel- und Kreuzform. Der Kirchenchor ist im Chorraum zur Rechten und Linken versammelt. Lieblich, feierlich ertönt der Gesang. Schon diese Musik allein, von den besten Männer- und Knabenstimmen vorgetragen, ist eine Erbauung in des Wortes edelstem Sinne. Lang dehnt sich Gesang, Lektion und Responsorien aus, bis Rev. Canon H. Gottland die Kanzel besteigt und seine Predigt hält über einen Himmelfahrtstext. Auch er mahnt zur Verständigung, zur Liebe und zum Frieden. Da erscheint der Bischof in langer roter Robe, ein Dekan trägt die Schleppe, ein anderer geht mit dem Kreuze voran. Der Bischof nimmt mit der Linken das Kreuz entgegen und segnet mit der Rechten die Gemeinde. Eine stattliche, gewinnende, milde Erscheinung. Schon treten aber die in einem weissen Ueberwurf gekleideten Chorknaben, denen sich die Diakonen anschliessen, paarweise an und in feierlicher Prozession ihrem Bischof vorangehend, verlassen sie mit ihm den Chorraum, um seitlich sich zu entfernen, der Gottesdienst ist zu Ende. . . .

Interessant sind auch die Eindrücke, die die deutschen Gäste vom englischen Sonntag gewannen. „Dreimal," so erzählt mein Berichterstatter, „bin ich gestern in der Kirche gewesen, fast sechs Stunden, und ebenso viel habe ich gebraucht, um bei den Riesenentfernungen mein jedesmaliges Ziel zu erreichen. War es zu viel, bin ich enttäuscht? Das kirchliche Leben Londons bietet das grösste Interesse dar, und so darf ich von vornherein bekennen, es war ein interessanter Tag, nicht weniger als die andern alle, nur noch mehr religiös gestimmt.

Mein Gastfreund ist ein Baptistenprediger. Von seiner Gemeinde war ich zum Gottesdienst geladen und gebeten, eine englische Ansprache zu halten. Ich konnte mich dieser Bitte nicht gut entziehen. In England stehen sich die Kirchen nicht so argwöhnisch und spröde gegenüber als bei uns zu Lande. Man macht sich Konkurrenz nicht durch den Klang von Worten, sondern durch die Macht der Arbeit. Im übrigen denkt man wie Paulus: Wenn nur Christus gepredigt wird. Von den 140 deutschen Geistlichen haben wohl die meisten gestern in London amtiert. Die deutschen Gemeinden hatten sich die bedeutendsten Kanzelredner unter ihren Landsleuten erbeten, die englischen die englisch sprechenden, alle aber waren in eine oder die andere der interessanten Predigtstätten gegangen und standen unter der Macht des „Wortes" in der Riesenstadt London. —

Es war ein hübscher Bau, diese Kirche meiner Baptistengemeinde, vielleicht mehr Saal als Kirche, aber würdig, einladend; kein Altar, keine Kanzel, aber ein erhöhtes Podium, ein Katheder in Kanzelform und darüber die Orgel. Der Gottesdienst setzte sich aus Gebet, Schriftverlesung, Lied in mehrfachem Wechsel zusammen. Zuletzt folgte die Predigt. Was mir sofort auffiel, war *die Mobilisierung des Laientums* für das Reich Gottes. Da hatte jeder sein Amt und jeder tat es anscheinend freudig. Auch die praktische Seite trat einem sofort in die Augen: Neben der Kirche ein besonderer Saal für die Sonntagsschule, für Versammlungen; ja selbst für Turnen und Spiele waren die Geräte vorhanden. Die Lieder wurden frisch und lebhaft gesungen, stehend; die Lektionen langsam, mit Würde und Nachdruck gelesen. Lang war das Gebet des „Ministers", der kein Amtskleid trug, aber so wunderbar innig, weich, tief. Wie er unser liebes Vaterland mit einschloss, die Vertreter der deutschen Kirchen, seinen Gast selbst, wie er dankte für die Güter der Reformation, für Martin Luther — es machte auf alle Zuhörer einen tiefen Eindruck. Die Predigt war schriftgemäss, praktisch, anfassend, mit klarer Disposition, eine entschieden gute Leistung. —

Der Nachmittag galt dem Gottesdienst in der Westminster-Abtei. Wieder dieser liebliche konzertartige Gesang des Chores, die Schriftverlesung nach anglikanischer Weise, der Psalmgesang in der rezitativen Art und zuletzt die Predigt, ein Meisterstück. Dann schnell einen Blick geworfen in die Westminsterabtei selbst, dieses ehrwürdige, uralte Mausoleum, das die Gebeine aller grossen Männer Englands birgt. Dort ist die Totenstätte Wesleys, dort Händels, des englischen Nationalkomponisten deutscher Abstam-

mung, dort Livingstones Stein, eine innere Stimme ruft mir zu: Ziehe deine Schuhe aus, denn der Ort, darauf du stehst, ist ein heiliges Land. — (Schluss folgt.)

Bücherschau.

S. Witasek, **Grundlinien der Psychologie.** Philos. Bibliothek Bd. 115. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung 1908. 392 S.

Die „philosophische Bibliothek" beschränkte sich bisher auf gute und billige Klassikerausgaben. Mit dem vorliegenden Bande betritt sie einen neuen Weg. „Eine Sammlung von Kompendien, die knapp, verständlich und so objektiv als möglich den gemeinsamen Besitz und die bisherigen Errungenschaften je eines Hauptgebietes darstellen," soll ins Leben gerufen werden.

Das sehr empfehlenswerte Werk von Stephan Witasek, Professor in Graz, hält das angegebene Programm gewissenhaft inne. Mit dem gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung sehr genau vertraut, zeigt es in schöner, klarer und einfacher Sprache die Probleme und ihre wichtigsten Lösungsversuche, wobei die eigene Entscheidung nur mit löblicher Vorsicht zum Ausdruck kommt. Diese Zurückhaltung wird ohne Zweifel übel empfunden werden von solchen, die sich gerne sofort die „richtige" Theorie servieren lassen. Wem es aber weniger um Bequemlichkeit, als um den Erwerb eines tieferen Verständnisses zu tun ist, der wird dem Verfasser für seine Bedachtsamkeit danken, redet doch aus seinen Darstellungen nicht ein unschlüssiger Charakter, sondern ein bewährter Forscher.

Ich beschränke mich in dieser theologischen Zeitschrift auf diese allgemeinen Bemerkungen. Möge Witaseks gediegenes Werk die in Pfarrbibliotheken noch so vielfach vorhandene Pfuscherarbeit eines Kirchner und ähnlicher Pseudopsychologen unmöglich machen! *O. Pfister.*

C. Brockelmann, *Johannes Leipoldt*, *Franz Nikolaus Finck*, *Enno Littmann*, **Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients.** Bd. 7, Abt. 2 von: die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen, C. F. Amelangs Verlag, Leipzig 1907, 8° VIII und 282 S., Mk. 4.—.

Wenn im Vorwort selbst Brockelmann erklärt, die Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients zu schreiben, überschreite die Kräfte eines Einzelnen weit, dann wird man es mir nicht verargen können, wenn ich das Buch bespreche, obwohl ich nur für die syrische Litteratur und ihre Behandlung in dem Werke einigermassen zuständig bin.

Brockelmann behandelt die syrische und christlich-arabische (S. 1—74), Finck die armenische (S. 75 — 130), Leipold die koptische (S. 131 — 183), Littmann die äthiopische Litteratur (S. 185 — 270). Nur die Geschichte der syrischen Litteratur lässt sich schon einigermassen schreiben, die drei Arbeiten der andern sind nach dem Eingeständnis der Verfasser erste Versuche. Das ganze Amelangsche Unternehmen scheint auf ein weiteres gebildetes Publikum berechnet zu sein, und dafür ist die Brockelmannsche Arbeit, der an Sachkunde und Gediegenheit nichts gebricht, im Vergleich zu Wrigth und Duval, aber auch zu Nöldeke in der „Kultur der Gegenwart", vorzüglich geeignet.

Niemand wird Ephräms grosses Lied vom Tod (S. 19 ff.), oder das geistliche Morgenlied des Jakob von Sarug ohne Bewunderung lesen. Vielleicht hätten die Proben noch vermehrt werden können, etwa durch die reizende Anekdote von den Waschfrauen in der Biographie Afrems und den Seite 7 und 37 erwähnten Anfang des chronicon edessenum. Eine Probe aus dem Martyrium des Barsamja habe ich, für Schweizer Leser leicht erreichbar, im Religiösen Volksblatt 1908, 280 ff ins Deutsche übertragen. Die Vita Rabbulæ nennt Brockelmann „das beste Beispiel einer . . . Biographie" (S. 33). Die Sammlung des Marutha von Maiperkat, deren Bearbeitung Nöldeke als etwas dringliches fordert, und welche auch mir bei flüchtiger Durchsicht als sehr lohnend erschienen ist, ist reichhaltiger und viel reizvoller, als Brockelmann ahnen lässt. Ueber das Verhältnis des Achigar zu Tobit dürfte auch Br. seit der letzten Arbeit von Smend anders denken.

Ich kann das Buch allen Freunden dieser Litteraturen empfehlen.

Aeugst (Zch.) *Ludwig Köhler.*

Programm der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1909.

Die Direktion der Teylerschen Stiftung und die Mitglieder der Teylerschen Theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 21. Oktober 1908 ihr Urteil festgestellt über eine in holländischer Sprache verfasste Antwort auf die Frage:

„*Was ergibt sich aus den Schriften des Erasmus über seine theoretische und praktische Stellung zur Religion?*"

Es wurde beschlossen, dem Verfasser, wenn er seinen Namen bekannt macht, eine Summe von 200 fl. zuzuweisen. Doch kann seine Arbeit nicht unter die Werke der Gesellschaft aufgenommen werden.

Ausgeschrieben bleiben die folgenden Preisfragen:

Zur Beantwortung vor 1. Januar 1910:

1. „*Die Gesellschaft verlangt eine Antwort auf die Frage: Welche Rolle hat das Luthertum gespielt im Niederländischen Protestantismus vor 1618; welchen Einfluss haben Luther und die deutsche Reformation auf die Niederlande und auf Niederländer geübt und wie ist es zu erklären, dass diese Richtung gegenüber anderen in den Hintergrund getreten ist?*"

2. „*Wie verhält sich der Calvinismus unserer Tage zu dem des 16. Jahrhunderts hinsichtlich seiner Lehren?*"

Als neue Preisfrage, zur Beantwortung vor 1. Januar 1911, wird ausgeschrieben:

3. „*Die Gesellschaft verlangt eine Studie über die Religiosität der ländlichen Bevölkerung Frieslands von heutzutage.*"

Näheres durch die Redaktion.

Notiz.

Die Redaktion verweist mit Nachdruck auf den Artikel des neuen Kirchenblatt-Leiters, Pfr. Rüetschi, über die von Tröltsch ausgegangene neue Beurteilung der Reformation und des Protestantismus. Er wirft längst sich aufdrängende Fragen in die Öffentlichkeit hinaus, deren Lösung einer ganzen Befreiung von alter, schädigender Schablone gleichkommen dürfte. — Wer beteiligt sich an der Diskussion? Jede Zeile lockt dazu!

Die Katastrophe der Zwinglischen Politik.

Von *Paul Burckhardt, Basel.*

(Schluss.)

„Gevatter Ammann", sprach er zu Äbli, „du wirst Gott Rechenschaft ablegen müssen. Die Feinde sind jetzt im Sack und ungerüstet, nun geben sie gute Worte. Hernach aber, wenn sie gerüstet sind, werden sie unser nicht schonen." Immerhin wurde im ersten Kappeler Landfrieden viel erreicht: der ferdinandeische Bundesbrief wurde von Landammann Äbli in umständlicher Feierlichkeit mit dem Messer zerhauen; die evangelischen Burgrechte aber blieben bestehen. Ferner sollte in den gemeinen Vogteien der deutschen Schweiz die Mehrheit jeder Gemeinde über den Glauben entscheiden. Im Hinblick darauf, wohl auch um des äussern Eindrucks willen, rühmte Zwingli gelegentlich auswärtigen Freunden gegenüber den „gar ehrlichen" Frieden, den Zürich errungen, während die Gegner "einen nassen Pelz" heimgebracht hätten. Aber sein Herzenswunsch, dass die V Orte gezwungen würden, in ihrem eigenen Gebiet freie Predigt zuzugestehen und den Pensionen und dem Fremdendienst zu entsagen, wurde nicht erfüllt. Die staatsklugen und dem Krieg abgeneigten Berner hatten es verhindert. Zwingli sah aber nun wohl mehr und mehr ein, dass nicht allein die Führer, sondern das ganze Volk der Urkantone seine sittlich-religiöse Reform verwarf. *Von nun an hört Zwingli tatsächlich auf, ein patriotischer Reformator zu sein,* eine eidgenössische Politik gibt es für ihn nicht mehr, und auch wenn er sich die Eidgenossenschaft als Grundlage seiner neuen Pläne denkt, so ist es nur eine ganz veränderte. Zunächst wurde der 1. Kappeler Landfriede von den Zürchern in gewalttätiger Weise ausgenützt. Im Thurgau, wo doch Zürich nur neben den andern Orten Hoheitsrechte besass, wurde der evangelische Glaube und die neue Kirchenzucht unerbittlich durchgeführt; katholische Landvögte fanden keinen Gehorsam mehr; in einzelnen Gemeinden des Thurgaus und Rheintales wurde auf Zürichs Betreiben zwei- oder dreimal neu abgestimmt, bis sich eine Mehrheit für den neuen Glauben ergab. Am gewalttätigsten aber ging Zürich, wir dürfen wohl sagen Zwingli, in den Landen des Abtes von St. Gallen vor. Vier Schirmorte, Zürich und Glarus, Luzern und Schwiz hatten über die Abtei und ihre Untertanen zu wachen. Nun aber besetzten Zürichs Truppen das Land; auf Zwinglis Befehl wurde der neugewählte Abt nicht anerkannt und die ungöttliche Abtsregierung überhaupt aufgehoben; Zürich und Glarus gaben von sich

aus der Landschaft eine weltliche Verfassung und verkauften eigenmächtig das Kloster an die Stadt St. Gallen. Der zürcherische Landeshauptmann blieb in seinem Amt, auch als nach klarem Recht Luzern einen Nachfolger schicken sollte. Die Toggenburger, Zwinglis allezeit geliebte Landsleute, durften sich von den zwei Schirmorten loskaufen und meinten vergnügt, nun seien sie so frei wie eine Spiegelmeise. Zwingli selbst erschien mit Zürcher Ratsherren in St. Gallen und im Toggenburg und gab dem neugewonnenen Glied des evangelischen Gottesstaates strenge Zuchtgesetze für Volk und Geistlichkeit. Diese Gewaltmassregeln erbitterten die fünf Orte ganz unsäglich, Hass und Wut gegen den tyrannischen Ketzermeister und Vogt aller Eidgenossen äusserten sich in unflätigen Schmähreden. Aber Zwingli hatte noch Kühneres und Gewalttätigeres im Sinn. Im letzten Jahr seines Lebens entwarf er in frischer, kraftvoller Sprache ein Programm: „*Was Zürich und Bern Not zu betrachten sei in dem fünförtischen Handel.*" Die Hauptgedanken sind folgende: Wer in der Eidgenossenschaft am meisten Macht hat und tüchtig zu regieren versteht, der soll auch mehr Macht haben als die andern Bundesglieder und sie leiten, Bern und Zürich machen $^2/_3$ der ganzen Eidgenossenschaft aus, ja mit ihren Verbündeten zusammen $^5/_6$. Sie sind also die Grundfeste des Staates. Die fünf Orte sind schlechte Regenten und schicken in die Vogteien schlechte Landvögte, die durch Geld verderbt und gegen die evangelische Wahrheit verstockt sind. Darum entzieht man ihnen wenigstens die deutschen Vogteien; man mindert ihre Stimmenzahl auf der Tagsatzung; man muss sie meistern und züchtigen; wenns sein muss, bis zur Vernichtung. Bern aber und Zürich sind wie zwei Ochsen, die an einem Joch ziehen und die andern evangelischen Orte leiten. Basel und Konstanz, das nun als Glied der Eidgenossenschaft angesehen wird, sollen ihnen zunächst stehen, doch so, dass sie an der Hand geführt werden und nicht selbst gehen. „Summa, wer nicht Herr sein kann, ist billig, dass er Knecht sei."

Es ist Zwinglis Theorie von der besten Staatsform, der aristokratischen Herrschaft der Starken, Weisen und Frommen, angewendet auf den eidgenössischen Staatenbund.

Es ist das gewalttätigste politische Programm, das vor der Revolutionszeit je in der Schweiz aufgestellt worden ist; es konnte auch nur von einem Manne entworfen werden, der von Geburt keinem alten Orte angehörte und keine kantonalen Empfindungen von seinen Vätern ererbt hatte. Aber vor allem entwarf eben ein Mann diesen Plan, den die Gewalt einer Idee vorwärts trieb, die stärker war als jeder Patriotismus. Ein Versuch, das Pro-

gramm auszuführen, hätte wohl mit schrecklichem Bürgerkrieg begonnen und mit der Auflösung der Eidgenossenschaft geendet. Ich halte die Ansicht mancher Historiker nicht für zutreffend, Zwingli habe damit politische Gedanken des 19. Jahrhunderts, nämlich das Postulat einer starken leitenden Bundesgewalt und einer Vertretung der Stände nach ihrer Bevölkerungszahl vorausgenommen. Vollends ungerecht ist es, dem Reformator masslose Herrschbegierde, Rachsucht und blinde Leidenschaft zuzuschreiben. Ich meine, wir dürfen Zwingli überhaupt nicht als einen Staatsmann ansehen, der sich bestimmte politische Ziele setzte; er war und blieb der vom Eifer um sein göttliches Werk rastlos angetriebene Prophet, der altgeheiligte Tafeln zerschlägt, um neue aufzustellen. Was galten ihm jetzt ehrwürdige Erinnerungen an Morgarten und Sempach, was die Erhaltung des eidgenössischen Gebietes und der einzelnen Orte, wenn vielleicht ein neuer, viel grösserer Gottesstaat im Entstehen begriffen war, in dem die evangelischen Schweizerstädte selbst nur ein Glied waren? Das besprochene Programm von der Umgestaltung der Eidgenossenschaft war ja nicht der letzte Zweck, es war eigentlich mehr die *Angabe der Mittel, wie die Kräfte der Eidgenossenschaft dem neuen Gottesstaat dienstbar werden konnten.* Das wird aber erst verständlich, wenn wir nur Zwinglis kühnste und phantastischste Gedanken, die seiner *internationalen evangelischen Politik*, betrachten.

Kaiser Karl hoffte, wie schon erwähnt, nach dem Friedensschluss mit dem Papst und dem französischen König die Unterdrückung der deutschen Ketzerei durchführen zu können. Noch bevor er selbst nach Deutschland kam, erfolgte im Frühling 1529 zu Speier ein drohender Reichstagsbeschluss: Weitere Neuerungen im Glauben und weitere Säkularisation geistlicher Gebiete wurden verboten und die Unterdrückung aller Wiedertäufer, sowie aller Gegner des Sakramentsglaubens befohlen, also auch der Anhänger Zwinglis. Dagegen hatten sechs Fürsten und 14 Reichsstädte, letztere meist der zwinglischen Richtung angehörend, entschieden protestiert und hatten so dem Trotz des Überzeugungsglaubens gegen weltliche Macht den schönen Namen des Protestantismus für alle Zeiten erworben. Aber was half der Trotz, wenn die kaiserliche Heeresmacht die Widerstrebenden niederwarf? Aufregung und Angst herrschten besonders in den bedrohten süddeutschen Städten, Aufregung und feuriger Eifer zu helfen erfüllte auch Zwinglis Seele. Strassburg wünschte nun dringend den Anschluss an das christliche Burgrecht. Capito, auch ein Vorkämpfer der internationalen evangelischen Kirchenpolitik, konnte nicht begreifen, dass die evangelischen Schweizer

durch die Bundesrücksicht auf „die V Söhne Belials“ noch irgendwie gebunden seien. Auch Ökolampad dachte ähnlich; von den alten Bünden sei ja wenig mehr übrig als der Name. Briefboten eilten wieder hin und her zwischen den schwäbischen, den elsässischen und den schweizerischen Städten; die Frage eines grossen evangelischen Städtebundes beschäftigte die Gemüter. Sogar der berüchtigte Herzog Ulrich von Württemberg, ein charakterloser Lump, der sein Land an Österreich verloren hatte, stand mit Zwingli in brieflichem Verkehr; denn, weil er als protestantischer Fürst ein Faktor im Kampf für die allgemeine evangelische Sache werden konnte, idealisierte sich Zwingli die fragwürdige Person dieses Mannes. Auch nach dem siegreichen Ausgang des 1. Kappelerkrieges blieb die furchtbare Gefahr von Seiten des Kaisers bestehen; es war eine europäische Gefahr, und fast ganz Europa umfassten nun auch die Sorgen und Berechnungen des zürcherischen Propheten.

Nun aber war bereits die verhängnisvolle Spaltung der Protestanten eingetreten zwischen Luther und seinen Genossen einerseits und Zwingli, Ökolampad und den Strassburgern anderseits. Da suchte ein 25-jähriger, lebenslustiger, aber auch glaubenseifriger Reichsfürst, der *Landgraf Philipp von Hessen*, die entzweiten Reformatoren durch das übliche Mittel eines Glaubensgespräches einander nahe zu bringen und womöglich zu versöhnen. Im September 1529 sollte auf dem Schloss zu Marburg das Gespräch stattfinden. Am 4. September machte sich Zwingli heimlich auf die Reise nach Hessen; dem Rat, von dessen Ängstlichkeit er eine Hemmung fürchtete, schickte er erst unterwegs eine schriftliche Erklärung zu; dabei bat er auch, man möge ihm einen Ratsherrn nachsenden. Auch Ökolampad war von einer Ratsbotschaft begleitet; nur Bern war, ein fataler Umstand für die Zukunft, in Marburg gar nicht vertreten. Die Ratsboten liessen die Eingeweihten deutlich erkennen, dass man auf dem Landgrafenschloss noch anderes beraten werde als die Abendmahlsfrage. Zum ersten Mal wieder seit den italienischen Feldzügen kam Zwingli aus der schweizerischen Heimat in die grosse Welt hinaus, in eine Welt hochgespannter Gegensätze. Ein gewaltiger Kampf tyrannischer Kaisermacht und römischer Unterdrückung gegen evangelische und bürgerliche Freiheit schien bevorzustehen. Zwingli kam nun in Strassburg an und erfuhr hier, angeblich aus der besten Quelle, „aus der rechten Kunstkammer,“ wie er sich ausdrückt, die geheimen Pläne des Kaisers. Die ketzerischen Städte sollten, eine nach der andern, hergenommen, ihre Häupter verhaftet und hingerichtet, ihr Handel ruiniert, und sie

selbst „wohl berupft", „ausgemergelt" und wehrlos gemacht werden. Die Schweizer aber, diese schädlichsten Bauern und Erbfeinde aller natürlichen Obrigkeit, Fürsten und Ritter, seien jetzt uneins und darum sei nun Zeit, sie ganz zu vernichten. Man sieht, es sind die schon bekannten Herzenswünsche des österreichischen Adels; Zwingli aber hörte das alles wohl zum ersten Mal so krass und dazu eben „aus der rechten Kunstkammer". Darum also hatte sich der Pfaffenkaiser Karl mit Papst und König Franz ausgesöhnt; die Eidgenossenschaft und Venedig, hörte er, seien vom Frieden ausgeschlossen. Also wäre vielleicht die stolze Republik an der Adria, weil vom gleichen Feinde bedroht, für die Sache der protestantischen Schweizer und Reichsstädte zu gewinnen. Auch meinten die Strassburger, die mit hochgestellten französischen Protestanten in Verbindung standen, der König von Frankreich sei dem Evangelium im Grund nicht abhold und wäre vielleicht bald wieder gegen den Kaiser zu gewinnen. All dies stürmte nun auf Zwingli ein, und ganz erfüllt davon teilte er dem Geheimen Rat in Zürich diese Sorgen und Pläne mit. Trotz aller Gefahr war er zuversichtlich: „Der Kaiser wird nüt des weniger die Hand verbrennen. Gott wird uns nit verlassen." In dieser Stimmung kam er nach Marburg. Die Einigung mit Luther und Melanchthon scheiterte freilich an der starren Unbeugsamkeit der Wittenberger, auch mit den unter Luthers Einfluss stehenden Fürsten, besonders dem mächtigen Kurfürsten von Sachsen, war keine Verbindung zu hoffen, aber umsonst war die Reise nach Marburg doch nicht. Denn dem jungen Landgrafen Philipp hatte es Meister Ulrichs frische und kühne Schweizerart angetan. Nicht nur die Angst vor der vom Kaiser drohenden Gefahr, sondern auch die persönliche Begeisterung des Fürsten für den Reformator und das Vertrauen Zwinglis zum Landgrafen brachten ein kühnes *Bundesprojekt* zu Stande, zu dem wohl beide die Ideen gaben. Das christliche Burgrecht in der Schweiz sollte mächtig erweitert werden und zunächst alle der Zwinglischen Lehre geneigten Reichsstädte aufnehmen, vor allem Strassburg. Dazu trat dann Hessen; der Landgraf meinte, wenn Strassburg dabei sei, so komme er sich schon wie ein Nachbar der Eidgenossen vor. Tatsächlich unterschätzte er wie Zwingli den fatalen Umstand der weiten Distanzen ganz beträchtlich. Aber auch Venedig und Frankreich, ferner Ulrich von Württemberg, einige norddeutsche Reichsstände, vielleicht auch der König von Dänemark, sollten alle mithelfen gegen des Kaisers Tyrannei; dann brauchte man die Hilfe der starrköpfigen Lutheraner nicht, „dann", so schrieb Zwingli später an die eidgenössischen Glaubens-

brüder, „wäre alles *ein* Sach, *ein* Hilf, *ein* Wille vom Meer herauf bis an unser Land.“ Prächtige Worte, aber freilich nur Worte! Die Taten, die folgten, waren recht bescheiden. Nach Venedig reiste Zwinglis Vertrauter, der junge Professor Rud. Collin, und trug seines Meisters Gedanken vor dem Dogen und Rat vor; aber die klugen Diplomaten gaben ihm nichtssagende Worte und ein beleidigendes Trinkgeld von 25 Kronen mit, das dann der Botschafter seinen gnädigen Herren zu Zürich gewissenhaft übergab. Noch fataler gings mit der praktischen Ausführung der Idee, Frankreich zu gewinnen. Allerdings wünschte König Franz Freundschaft mit der Schweiz und womöglich auch mit Zürich, denn er brauchte Schweizer Söldner. Eine Aufforderung zur Verständigung Zürichs mit Frankreich ging nun sogar vom französischen Botschafter in Solothurn aus. Da übergab Zwingli der Gesandtschaft die denkwürdige Schrift, die sein *Bündnisprojekt* enthielt. Dieses Bündnis sollte zum Schirm des Evangeliums gegen den Kaiser gerichtet sein; aber damit es keine der Sittlichkeit des Schweizervolkes schädlichen Bestimmungen enthalte, sollten auch die Diener am Wort den Vertrag begutachten. Dem bedrohten König, heisst es ferner, ziehen die Schweizer Krieger zu Hilfe, der König wiederum sendet den gefährdeten Eidgenossen Geschütz und Reiter, ausserdem *zahlt er den städtischen Obrigkeiten jährliche Pensionen.* Man staunt über diese Worte. Zwingli, der Todfeind der Kronenfresserei, spricht so! Es war eine Konzession an Bern, wo man seit der Reformation die Pensionen bitter vermisste. Ferner erklärte Zwingli entschuldigend, es seien ja allgemeine Staatseinkünfte, nicht Privatgelder, vergleichbar Steuern und Zöllen, auch habe Salomon einst von der Königin von Saba Geschenke erhalten. Allein, wenn es sich auch um ein Bündnis zu Schutz und Schirm der höchsten Güter handelte, wenigstens nach Zwinglis Meinung, so war jener Pensionenartikel doch ein Abfall von Zwinglis Prinzip, der die Ehre und Selbständigkeit der Eidgenossenschaft gefährden konnte. Aber der Vorschlag Zwinglis, d. h. der religiöse Zweck des Bundes und die Mitwirkung der schweizerischen Prädikanten, erschien dem französischen Botschafter so naiv, dass er in ironischem Tone antwortete. Trotzdem gab Zwingli noch nicht alle Hoffnung auf; denn von Hessen und Strassburg wurde er immer wieder in dem Wahn bestärkt, das Evangelium habe von Frankreich doch noch Hilfe zu erwarten. Im letzten Jahr seines Lebens widmete er noch Franz I. seine Darlegung des christlichen Glaubens; die Schrift ist wohl nie in die Hände des Königs gekommen. Zwingli starb in dem Irrtum, der jeder Ketzerei abgeneigte, liederliche und meineidige

Taugenichts, genannt der allerchristlichste König, sei eigentlich ein Freund der evangelischen Wahrheit. Von Frankreich und Venedig war also nichts zu hoffen, aber das war nicht die einzige Täuschung. Auch die süddeutschen Städte zogen sich zurück, als der Kurfürst von Sachsen nichts vom Bund wissen wollte. Und in der Eidgenossenschaft selbst war das mächtige *Bern* entschlossen, auf den „hessischen Verstand", wie das Bündnis genannt wurde, nicht einzutreten. Die Berner Regierung war einer leidenschaftlichen Religionspolitik, die keine nationalen Schranken kannte, ganz abhold. Hier standen keine Theologen, sondern nüchterne Realpolitiker am Staatsruder; denen lag eine Versöhnung mit den fünf Orten viel mehr am Herzen als eine beim Volk ganz unpopuläre Verbindung mit weit entfernten Fürsten. Ihre geheimen Herzenswünsche waren ganz andere als die des zürcherischen Reformators; sie passten auf den geeigneten Zeitpunkt, Berns Macht im Westen auf Kosten Savoyens auszudehnen. Dazu kam noch Berns Eifersucht auf die führende Stellung, die Zürich dank Zwingli an sich gerissen hatte, und die gewalttätige Politik Zwinglis in der Ostschweiz missfiel ihnen gänzlich, besonders da für Bern nichts dabei abfiel. So lehnten die Berner den hessischen Verstand ab. Was trat also schliesslich von all den Plänen wirklich ins Leben? *Zürich* und *Basel,* später noch *Strassburg,* schlossen allein den *Bund mit dem Landgrafen,* und nur zu einer Aufnahme *Strassburgs* in das eidgenössische christliche Burgrecht konnte sich Bern verstehen.

Da kam noch einmal ein Moment, wo die kühnsten Hoffnungen Zwinglis und des Landgrafen in Erfüllung zu gehen schienen. In Augsburg war endlich Kaiser Karl persönlich erschienen, und der Reichstag, der für die Protestanten anfangs nicht ungünstig gewesen war, endete plötzlich gefahrvoll und drohend für sie. Noch eine letzte Mahnung zur Unterwerfung folgte; bald musste der Kaiser losschlagen, so glaubte man. Die lutherische Konfession, von dem ängstlichen Melanchthon vertreten, war widerlegt, Zwinglis eingesandtes Glaubensbekenntnis gar nicht angehört worden. Melanchthon benahm sich dabei aus Feigheit „kindischer denn ein Kind"; Luther wartete, auf alles gefasst, aber in herrlicher, glaubensfreudiger Stimmung auf der Koburg. Er war auch jetzt noch der kindlich treue Sohn der hl. römischen Kirche, er verehrte im Kaiser immer noch „das edle, fromme Blut Carolus", das leider schlecht beraten sei. Merkwürdig! Auch die Luzerner schickten damals im Namen der fünf Orte dem Haupt des Hauses Österreich ihren „demütiglichen Gruss, mit herzlicher Inbrunst beschehen," als arme, gehorsame Untertanen. Und nun Zwinglis

Urteil! In Worten leidenschaftlicher Erregung spricht er von dem Erzfeind der evangelischen Wahrheit. Er rät den Ulmern geradezu, abzufallen von Kaiser und Reich. Was ist denn dieser Kaiser? Ein unerfahrener Mensch, ein abergläubischer Spanier, der nicht einmal Deutsch kann. Wer hat überhaupt Deutschland mit Rom und dem römischen Kaiser zu schaffen? Nicht mehr als etwa Ungarn mit dem Perserschah! Eine solche tyrannische Obrigkeit soll man abstossen. Bald nach dem Schluss des Reichstages kamen im thüringischen Städtchen Schmalkalden neue Verabredungen zwischen hessischen, sächsischen und strassburgischen Gesandten zu Stande, die nun doch ein *allgemeines protestantisches Bündnis* von Norddeutschland bis zur Schweiz bezweckten. Nun waren die Schweizer die Begehrten, sogar der Kurfürst von Sachsen war bereit, angesichts der drohenden Gefahr sich unter gewissen Bedingungen mit den Zwinglischen zu vereinigen. Der kluge Kirchenpolitiker, der diesmal die sich widerstrebenden Teile des Protestantismus zusammenleimen wollte, war der Strassburger Bucer. Er verfasste eine unklar gehaltene Glaubensformel über die Bedeutung des Abendmahls, doch so, dass sie wohl Luthers Meinung, schwerlich aber die Zwinglis ausdrücken konnte. Bucer wusste, dass Zwingli wohl eine allgemeine Einigung wünschte zu Schutz und Schirm der Freiheit und der Hauptsache des Glaubens, in dem er mit Luther einig war, dass er sich jedoch seine Überzeugung nicht verwischen lassen wollte; er wusste aber ferner, dass der Kurfürst von Sachsen und seine Genossen nur dann den Schweizern die Hand reichten, wenn sich Zwingli zu jener dunkeln Formel bekannte. Das letztere verschwieg Bucer vorläufig den Schweizern. So kam es denn, dass im Februar 1531 der allgemein gehaltene Entwurf des grossen Protestantischen Bundes zu Zürich mit Frohlocken, wie Zwingli dem Landgrafen schrieb, angenommen wurde; aber als ein paar Tage später zu Basel Bucer mit der Sprache herausrücken und die fatale Bedingung nennen musste, da kam es zum Bruch. Entschieden, ja heftig verwahrte sich Zwingli dagegen, dass er seine Überzeugung widerrufen solle. Als Prophet und Hirte dürfte er das nicht tun; denn, sagte er, wenn auch die Theologen die Formel so oder so auffassen könnten, das Volk werde doch irre gemacht. Zürich, Bern und endlich, wenn auch ungern, Basel verzichteten auf den Bund. Die Wege der deutschen und der schweizerischen Protestanten gingen bald immer weiter auseinander, wenn auch, so lange Zwingli lebte, die hessische Freundschaft bestehen blieb. Der Zürcher Reformator hatte also selbst, so könnte es scheinen, das Werk zerstört, an dem er so leidenschaftlich gearbeitet hatte. Er

hatte scheinbar gerade so gehandelt wie Luther in Marburg. Aber so steht es in Wirklichkeit doch nicht. Zwingli wehrte sich nicht gegen ein Bündnis mit denen, die nicht ganz seiner Überzeugung waren, er wehrte sich nur dagegen, selber widerrufen zu müssen. Das war nicht Steckköpfigkeit, sondern rücksichtsloses Beharren bei der Wahrheit. Historisches Recht und vaterländische Erinnerungen und Pflichten konnte er preisgeben, seine Glaubensüberzeugung nicht. Und das gehört zu seiner Grösse. Freilich kommt auch in Betracht, dass er hoffte, einen Teil der süddeutschen Städte doch noch bei seiner Lehre zu erhalten, vielleicht einen besonderen zwinglischen Bundesbezirk zu gründen; denn er betrachtete die schweizerischen und süddeutschen evangelischen Städte als seine *geistliche Provinz,* und hier duldete er keinen Widerspruch gegen seine Lehre. „Das christliche Burgrecht mag zweierlei Glauben nicht erleiden," sagte er; so dachten sogar die angeblich toleranten Herren von Bern. Die Härte gegen die Wiedertäufer z. B. wuchs jedesmal, wenn von aussen Gefahr drohte. *Toleranz kannte das Reformationszeitalter überhaupt nicht,* abgesehen von wenigen selbständig denkenden Menschen, die politisch nichts bedeuteten. Von den Reformatoren, und nicht zum wenigsten von Meister Ulrich, gilt das treffende Wort eines deutschen Historikers: „Ihre Toleranz begann, wo ihre Macht aufhörte."

Aus all den verworrenen und wenig fruchtbaren Plänen und Verhandlungen tritt uns aber ein menschlich liebenswürdiges und herzerfreuendes Bild entgegen, *die Freundschaft zwischen dem Reformator und dem jungen Hessenfürsten.* Nur kurze Zeit haben sie sich persönlich gesehen und gesprochen, aber ein reger Briefwechsel unterhielt bis zu Zwinglis Tod die Freundschaft. „Lieber Hulrich Tzwingel, Lieber Meister Ulrich," so beginnt der Landgraf seine oft eigenhändig geschriebenen Briefe, in denen auch eine zwischen den beiden verabredete Chiffreschrift angewendet wurde, und der Toggenburger Bauernsohn redet die Durchlaucht wie seinesgleichen an; nicht nur „Gnädigster und liebster Herr," sondern auch „Lieber und guter Fründ!"

„Nehmt mein torechtig Bedenken im besten getreulich von mir an," bittet der 25-jährige seinen fast doppelt so alten, aber jugendlich frischen geistlichen Berater, und Zwingli mahnt einmal in bösen Tagen den jungen Streiter Gottes in folgenden Worten zur Standhaftigkeit: „Wir sagen Gott Dank, dass er den Landgrafen dermassen stärket, dass er die Wahrheit unverzagt bekennt. Es ist auch alle Ehre der Geburt und Herrlichkeit klein, ja nichts gegen die Ehre, dass man im Himmel und auf Erden

bekennen und loben wird, dass Ihr der einige und erste seid aus allen Fürsten, der, ohne hinter sich zu sehen, den Pflug hebt. Halt an, frommer Ackermann, halt an! Es geht nur wohl!"

Das Jahr 1531 brachte der schweizerischen Eidgenossenschaft endlich die Entladung der furchtbaren Spannung, die sich zwischen den feindlichen Brüdern immer mehr gesteigert hatte. Die gegenseitigen Schmähungen, die immer neuerfundenen Schimpfreden auf beiden Seiten, Hass und Rachgier besonders der tief gekränkten Waldstätter, wurden unerträglich. Als ein vornehmer italienischer Räuberhauptmann, der *Burgherr von Musso* am Comersee, die Graubündner schwer beleidigt und angegriffen hatte, da schickten nur die protestantischen, nicht aber die katholischen Orte den Bundesgenossen Hilfe. Zwingli ahnte auch in diesem Vorgang den Einfluss des Kaisers. Falsche Nachrichten schienen den Verdacht zu bestätigen; Zwingli drängte daher zum Krieg, auch wenn man Österreich selbst direkt angreifen müsse. Auch der tatenlustige Landgraf war zur Hilfe bereit, nicht so aber die Berner. Dies beurteilten die Lage ruhiger und klüger; der Zürcher Leu war überhaupt immer zu hitzig, und der Bär zu kalt. Doch war es Bern, das den schimmen Rat gab, man solle den Waldstätten zur Strafe für ihre Schmähungen und ihre Feindschaft *alle Zufuhr von Lebensmitteln sperren*. Basel, das auch nicht für den Krieg war, stimmte bei, und Zürich willigte trotz Zwinglis Abmahnung ein. Im Mai 1531 begann die Sperre. Zwingli hatte sich vergebens gegen diese halbe und furchtbar gehässige Massregel gesträubt. Es war statt eines offenen Kampfes eine aufreizende Quälerei. In einer Predigt sprach sich Zwingli damals so aus: „Wer einen andern in's Gesicht schilt, der muss Wort und Faust bei einander haben; denn schlägt er nicht, so wird er geschlagen. So sollten auch wir nun den Streich folgen und nicht die armen Unschuldigen, — er dachte wohl mit Recht an Frauen und Kinder — hungern lassen." An die Bergpredigt darf man natürlich bei solchen Worten nicht denken, sondern an Zwinglis Überzeugung, dass menschliche Macht ein Instrument für die Handhabung von Gottes Wort sei. Aber er predigte jetzt umsonst. Die Burgrechtstädte hörten nicht auf sein Wort, Basel begann sich von Zürich zu entfernen, Bern wurde immer kühler und feindseliger, und in der eigenen Stadt fühlte Zwingli, wie da und dort heimliche Feindschaft und Verräterei gegen sein Werk tätig waren. Einzelne der zurückgedrängten Junker waren mit den fünf Orten, vielleicht gar mit Österreich, heimlich im Einverständnis, die Handwerker z. T. unzufrieden mit den strengen Sittengesetzen und mit der Allmacht des Geheimen Rates; manche,

wie z. B. viele Metzger, hingen noch am alten Glauben. Diese schimpften auf ihren Geschäftsreisen in den innern Kantonen weidlich über den Ketzermeister und mahnten zum Angriff. Auch die Zürcher Bauern murrten über die Sperre, die unchristlich und unbequem zugleich sei, und viele heimliche Täufer wollten weder von der Kirchengewalt noch von Harnisch und Schwert etwas wissen. — Zwingli war nicht verblendet; er wusste wohl, wie isoliert er eigentlich dastand. Er klagte auch wohl in der Predigt über die Gegner, die offen und heimlich an der Arbeit des Untergrabens waren; dazu war er körperlich und geistig abgespannt und ermüdet. Unter der so mannigfaltigen, aufregenden Tätigkeit, die ihm auch nachts den Schlaf raubte und die Sehkraft schwächte, drohte er zusammenzubrechen. Am 26. Juli 1531 trat Zwingli vor den Rat und *bat um Entlassung aus seinem Amt.* Er sehe, sagte er, dass seine redliche Hirtenarbeit doch nur Hass erwecke, man dulde wieder Freunde des Blutgeldes und Gegner des Evangeliums in Stadt und Rat und wolle der Wahrheit nicht folgen. Also sei er willens, einen andern Wirkungskreis zu suchen. Der Rat war überrascht und bestürzt. Durch eine ehrenvolle Abordnung der obersten Staatshäupter wurde der Reformator dringend gebeten und dazu vermocht, seine Entlassung zurückzunehmen und in Zürich zu bleiben. Er erklärte, ausharren zu wollen, wenn sich die Zürcher besserten: gern wolle er die Stadt gross machen, wenn sie Gott folge, und mit Gottes Gnade werde er sein Bestes tun bis in den Tod. Ich glaube nicht, dass Zwinglis Abschiedsgesuch nur ein Schreckmittel war, durch das er seine Stellung befestigen wollte; er trat vielmehr als zürnender Prophet offen vor das wankelmütige Volk und drohte ihm den Rücken zu kehren; er konnte ja gerade jetzt in der oder jener süddeutschen Stadt eine andere mächtige Stellung zu erringen hoffen. Es wäre dies wohl, äusserlich betrachtet, seine Rettung gewesen. Aber nun blieb er in Zürich und blieb auch im Geheimen Rat. Auf sein Betreiben wurde die Sperre gegen die fünf Orte als einmal beschlossenes Strafmittel energisch durchgeführt. Noch immer schrieb und empfing er wichtige politische Briefe; noch auf seiner Leiche fanden die Feinde unter andern Papieren ihr Absageschreiben an Zürich. Aber wenn auch die leitenden Männer in Zürich seinem Rat folgten, die Stimmung im Volk und bei den Bundesgenossen wurde doch nicht anders. Trübe Ahnungen wollten Zwingli nicht mehr verlassen. Todesgedanken erweckte in ihm das Erscheinen eines unheimlichen Kometen, in Todesgedanken bestieg er am *10. Oktober 1531* sein Pferd, um nach altem Brauch als Feldprediger die Seinen in Kampf und Not auf den Albis zu begleiten. Die alten Todfeinde, die fünf Orte,

hatten losgeschlagen. Mit Österreich und mit dem Papst standen sie in Verbindung; der letztere schickte ihnen sogar italienische Büchsenschützen, ein gemeingefährliches Gesindel, zu Hilfe. Die durch die Sperre verursachte Teuerung war so empfindlich und der Hass so leidenschaftlich geworden, dass sie am 9. Oktober die Kriegserklärung an Zürich abschickten. 8000 Mann, kriegsgeübte Truppen unter guten und populären Volksführern, sammelten sich bei Zug, und um die Mittagszeit des 11. Oktobers rückten sie unter dem Trommeln und Pfeifen der Schwyzer und den drohenden Hornstössen des Uristiers über die zürcherische Grenze. Am Abend desselben Tages lagen auf den Feldern bei Kappel die Leichen von über 500 erschlagenen Zürchern, und unter den Toten lag auch Meister Ulrich selbst. Die unglaubliche Liederlichkeit und Zerfahrenheit in den Rüstungen der Zürcher, die Nachlässigkeit ihres katholisch gesinnten Anführers, des Junkers Göldli, die einem absichtlichen Verrat sehr ähnlich sah, die ungleiche Zahl der Kämpfenden, 2000 Zürcher gegen 8000 Feinde, die düstere und mutlose Stimmung vieler Zürcher, das gänzliche Ausbleiben der zu spät gemahnten evangelischen Bundesgenossen, das alles hatte die furchtbare Niederlage verschuldet. Zwingli hatte in der Schlacht nicht selbst drein geschlagen, aber getreulich gemahnt und den Seinen Mut zugesprochen. Er wurde sodann mehrfach durch Wurf und Stich verwundet und zu Boden geworfen; so lag er todeswund unter einem Baum, als in der Dunkelheit des Herbstabends die Sieger das Schlachtfeld mit Fackeln absuchten. Einen Beichtvater wies er kopfschüttelnd ab; die Feinde erkannten ihn nun, und ein Söldnerführer aus Unterwalden gab ihm den tötlichen Streich.

Was in der Seele Zwinglis vorging, als er, den Tod vor Augen, dalag, können wir ja nicht wissen; aber es waren wohl Gedanken, wie er sie kurz vorher über den Prophetenberuf ausgesprochen hatte. „Ein Wagenlenker muss seinem Ziele zufahren, wenn auch viele seiner Rosse auf der Reise zu Grunde gehen. So sind wir Gottes Werkzeuge; keines, das nicht verletzt oder zerbrochen wird. Der himmlische Lenker aber führt seinen Rat doch aus.“ Die Wahrheit dieser Worte hat sich in Zwinglis Schicksal getreulich erfüllt. Das Werk der schweizerischen Reformation ging nicht unter, aber der Lauf der Geschichte nahm freilich andere Wege, als sie der Reformator hatte erzwingen wollen.

Die Katastrophe des 11. Oktobers 1531 ist schon wiederholt als „*das Glück von Kappel*“ bezeichnet worden. Die erste und bekannteste Erklärung dieses Wortes ist ungefähr folgende: Der

Tod des gewalttätigen Politikers hat einen entsetzlichen Bürgerkrieg verhindert, einen konfessionellen Frieden und eine Rückkehr zu eidgenössischer Politik möglich gemacht und ist also ein Glück für die Schweiz gewesen. Dagegen ist aber einzuwenden: Gewiss bedrohte die internationale Kirchenpolitik Zwinglis den politischen Bestand der Eidgenossenschaft; aber ebenso gewiss ist, dass Zwingli seine Pläne auch nach einem zürcherischem Sieg bei Kappel nicht hätte durchführen können. Die *tatsächliche* Folge der Schlacht für die Schweizergeschichte, die gewalttätige und jedes eidgenössische Handeln lähmende Konfessionspolitik einer katholischen Minderheit, die auf der Tagsatzung rechtlich die Mehrheit ausmachte, war sicherlich kein Glück. Und vollends, wer nicht nur als Patriot, sondern auch als Protestant denkt und fühlt, anerkennt jenes Wort nie.

Allein es wird etwa auch noch in anderm Sinn vom „Glück zu Kappel" gesprochen, wie dies zum Beispiel im neuesten Zwinglidrama von C. A. Bernoulli geschieht: Zwingli habe mit seiner unmöglichen Politik Bankerott gemacht; da sei es ihm doch noch gelungen, die Zürcher zum Auszug aufs blutige Schlachtfeld zu zwingen, wo ihm selbst sein Glück den verklärenden Märtyrerschein geschenkt habe. Diese Auffassung vom Glück des Schlachtentodes hat etwas Wahres. Jeden Menschen adelt nach Schillers Wort sein letztes Schicksal. Aber das Wort „Glück" klingt frech, wenn wir das erhabene Ziel bedenken, für das der Held in Schuld, Kampf und verklärenden Untergang geraten ist. Es bleibt doch dabei, dass das sogenannte „Glück von Kappel" eine Tragödie, ja *dass Zwingli der grösste tragische Held der schweizerischen Geschichte gewesen ist.* Er stand unter dem Zwang der sein Leben beherrschenden Ideen; diese waren ihm die lautere göttliche Wahrheit. Er musste ihnen Bahn brechen, wo und wie er konnte. Auch Härte und Gewalt schien ihm, wie jedem gottbegeisterten Verkündiger eines neuen Glaubens, heilige Pflicht. Aber jeder Mensch, der menschliche Treue und menschliches Recht bricht, muss dafür büssen. Denn es ist ein rätselhaftes Gesetz der Menschheitsgeschichte, dass grosse Ideen mit ihrer stürmischen Gewalt ihre Träger zur Überschreitung menschlichen Rechtes und zum Gewalttun zwingen, dass aber eben diese Gewalttätigkeit an den Propheten selbst gestraft wird, dass die Werkzeuge Gottes zerbrochen werden müssen.

Brauchen wir eine neue Reformation?

Vortrag, gehalten im *„theologischen Kränzchen“* zu Bern, am 9. Nov. 1908.
Von *M. Rüetschi*, Pfarrer, *Stettlen* (Bern).
(Schluss)

III.

Die „Kultur der Gegenwart“ will *Tröltsch* mit seiner Geschichte des Protestantismus verständlich machen: ohne Zweifel sind wir darin gefördert worden. Aber trotz allem bleibt uns vielleicht das Gefühl, dass wir in dem religiösen Problem der Gegenwart nicht eigentlich weitergekommen sind. Wir haben gehört, dass seit 200 Jahren eine neue Zeit aufgekommen ist; aber wir hören nicht, ob und wie in ihr eine neue Reformation durchgeführt wurde; einzig ist das Verhältnis zur alten Reformation zur „blauen Vergangenheit“ unsicher geworden; und für einen allfällig nötig werdenden Neubau erhalten wir höchstens den Platz angewiesen. *Tröltsch* kann sagen, dass er als Historiker zu weiterem nicht verpflichtet sei; aber so wie er selber die Aufgabe der Geschichte auffasst, kann das nicht seine letzte Meinung sein. Denn zum Verständnis der Gegenwart gehört doch vor allem eine klare Stellung zur Vergangenheit; man muss doch versuchen ihre innersten und höchsten Werte zugänglich zu machen. Nun versichert uns ja *Tröltsch*, dass gerade das seine Absicht sei. Nicht auf peripherischen Kulturgebieten gelte es, die Wirkung des Protestantismus zu suchen, sondern auf seinem eigentlichen Zentralgebiet, dem des religiösen Denkens und Fühlens selber (V. 57 f.). Das könne, meint er, nur eine Apologetik vergessen, die keinen rechten Mut zum religiösen Gedanken selbst fassen kann — oder eine religionslose Geschichtsphilosophie, die an ein eigenes, spontanes, aktives Leben der religiösen Idee nicht glauben kann.

Wenn nur zu unsern grossen und kleinen Geschichtsforschern auch einer so deutlich redete, wie *Tröltsch* auf der Stuttgarter-Versammlung deutscher Historiker! — Also gilt es, die *religiöse Idee der Reformation* zu erfassen; sie kann nichts anderes gewesen sein, als die *Heilsgewissheit*. Aber — sagt nun *Tröltsch* — gerade hieran erkennen wir, dass der Alt-Protestantismus nur eine Umbildung des Katholizismus ist, eine Fortsetzung katholischer Fragestellungen (V. 19). Auch bleibt die alte Grundidee einer durch und durch autoritativen, rein göttlichen Heilsanstalt, an der nur das jus divinum der Hierarchie (V. 20. 21) abgestrichen wird. — „Nur“ — aber es macht doch einen gewaltigen Unterschied aus,

ob die Kirche als die einzige und vollkommene Garantie des Seelenheils von Gott eingesetzt ist, oder ob sie nur Kraft menschlichen Rechtes dazu bestimmt ist, den Gläubigen die zum Heil dienenden Kräfte zu vermitteln. Da hat doch offenbar das Heil und die Gewissheit des Heils einen ganz andern Charakter bekommen, der nicht zu verwischen ist. Dieses ominöse „nur" begegnet uns aber nun bei *Tröltsch* noch des öfteren. „Nur das Wesen der Kirche selber ist geändert, ihr formeller Wunder- und Anstaltscharakter bleibt" (K. 265). Ebenso bleibt die asketische Idee, „nur" hat sie die Form und den Sinn gewechselt (V. 24); gestrichen wird „nur" das Ziel der asketischen Tugenden (K. 262). Es ist die Idee der Theokratie, „nur" die Ausübung der Theokratie ist verschieden (V. 22). „Es ist das katholische Schema, „nur" sein Inhalt ist anders" (K. 259). Die Reformatoren haben „die Gnade in all ihren Funktionen als Mittelpunkt des kirchlichen Erziehungs- und Erlösungssystems belassen, „nur" ihren Inhalt anders gedeutet" (K. 259). Nun aber gilt doch nach gemeiner Logik, das Wesen mehr als die Form und der Inhalt mehr als das Schema. Es müssen doch also tiefgehende Umgestaltungen am übernommenen Stoff stattgefunden haben. Es fehlt an Belegen dafür auch bei *Tröltsch* selber nicht. „Die religiöse Zentralidee des Protestantismus ist die Aufhebung des Sakramentsbegriffs" (K. 266). Bei *Luther* haben wir „die prinzielle Befreiung der von Fall zu Fall eingegossenen Sakramentsgnade, und die Hinwendung zu der den ganzen Menschen ein für alle Mal umfassenden Gesinnungsgnade und Sündenvergebung Gottes, die von keiner Vorbereitung verdient und von keiner Anstrengung betätigt, sondern die frei empfangen und nur als Zuversicht behauptet wird" (K. 278). Darin ist das Streben unverkennbar „die Religion psychologisch verständlich und damit als ein innerlich persönliches Erlebnis allen zugänglich zu machen" (K. 277). Nur glaubt *Tröltsch*, dass Luther dabei doch auf dem Boden des kirchlichen Supranaturalismus und damit im Mittelalter stehen geblieben sei. Aber ganz richtig entgegnet *Loofs*: Die mittelalterliche Kultur *war* Zwangskultur, gewiss; aber *Luther* hat den Zwang gebrochen, musste ihn brechen gemäss seinem Glaubensbegriff. Soweit seine Kirche Heilskirche ist, ist sie eine *unsichtbare* Kirche, die gar keine äussere Organisation verträgt.

Man braucht doch nur, z. B. in *Hausraths* „Luther" (I. 347 ff) nachzulesen, wie Luthers Schrift von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche, worin er den Sakramentsbegriff zerbrach, von allen Zeitgenossen übereinstimmend als die unverzeihliche Tat aufgefasst wurde, nach dem es kein Zurück mehr gab. Und zwar

kam *Luther* zu diesem Schritt, weil er etwas wollte, was die katholische Kirche nicht gab und nicht geben konnte: das frohe, ruhige Vertrauen, die Heilsgewissheit, Garantien der Gnade, durch die der sündige Mensch des Glaubens froh wird (W. R. 31). Das katholische System aber bestand gerade darin, den Gläubigen zwischen Angst und Hoffnung in der Schwebe zu halten und niemals zu voller Sicherheit gelangen zu lassen. Das war heilsam gewesen zur Bändigung der ungeberdigen Barbaren, an denen die mittelalterliche Papst- und Beichtkirche zu arbeiten gehabt hatte. Luther aber durchbrach diese kunstvolle Gängelung; nicht erst seine Lösung, sondern sein Streben schon war antikatholisch. Seine Lösung aber hob ihn hinaus über das Bisherige und begründete ein neues Zeitalter der Religiosität im Abendland (Dil. 54). Und diese Lösung, die den Sakramentsbegriff sprengte und damit die Kirche stürzte, das war positiv genommen, die *Rechtfertigungslehre.* Es ist, nach *Loofs*, L. L. 520, vgl. Hausrath I. 134ff gerade durch die neuen Funde aus Luthers Werdezeit, bewiesen, dass die Rechtfertigungslehre den neuen Luther gemacht hat. Wir befolgen also durchaus den von *Tröltsch* selber gebotenen Weg, wenn wir hierin den Punkt aufweisen, an dem die Bedeutung der Reformation auch für unsere Zeit liegt.

Wenn wir nun freilich daran gehen, diesen Neubau aufzurichten, werden wir, wie weiland die Juden beim Bau der Mauern, in der einen Hand die *Kelle* und in der andern das *Schwert* führen müssen. *Dilthey* z. B., den wir oben (zit. S. 54) auf unserer Seite fanden, erklärt: Ich leugne durchaus, dass der Kern der reformatorischen Religiosität in der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben enthalten ist (Dil. 53). Aber erstlich haben wir gute Berater in *Loofs* und vor allem in den beiden Schriftchen von *Karl Holl* über die Rechtfertigungslehre. Sodann haben wir nun den Vorzug, die Streitfrage gleichzeitig geschichtlich und aktuell zu behandeln; denn wenn irgend eine religiöse Idee überhaupt der Kern des Protestantismus ist, dann ist sie es heute so gut wie zur Zeit der Reformatoren; entweder wir sind mit ihnen einig in dem, was ihr Innerstes bewegte — oder wir haben eben nicht das Recht, uns als „Söhne der Reformation" auszugeben. Von hier aus muss also auch Licht fallen auf die Frage, die *Tröltsch* bewegt, nach dem Verhältnis des Alt- und Neuprotestantismus.

Dabei handelt es sich nicht um eine „Repristination". Selbstverständlich kann man einen geistigen Zustand niemals einfach kopieren; was vergangen, kehrt nicht wieder. Darum hat auch, wie *Holl* uns zeigt, die Rechtfertigungslehre eine reichbewegte

Geschichte hinter sich, und wenn man sie, wie er sagt, heute „wiedergewinnen“ will, so ist dabei „Eintönigkeit“ nicht zu fürchten.

Freilich lassen wir uns andererseits von den Zurufen derer nicht bange machen, die sagen: Verschont uns mit Prinzipien! das sind dürre Begriffe, trockene Schemata! gebt uns das vielgestaltige Leben. Aber wenn der Biologe auch im kleinsten Lebewesen immer den eigentlich richtungsgebenden Kern herauszupräparieren sucht: aus der Zelle den Zellkern, darin die Nukleolen und dort wieder die Chromatinkörperchen, so sollten wir in der Fülle geistiger Erscheinungen, welche das reformatorische Glauben und Denken ausgemacht haben, doch auch die eigentlich treibende Kraft feststellen können.

Nun aber hören wir weiter: diese treibende Kraft, dies eigentlich Durchschlagende kann jedenfalls nicht der Rechtfertigungsgedanke sein. Dazu fehlen jedenfalls heute die Bedingungen, wenn sie auch zur Reformationszeit durch die scharfe Buss- und Beichtpraxis den Leuten in Fleisch und Blut übergegangen sein mögen. Freilich ist sofort darauf hinzuweisen, dass dadurch Luthers Stellungnahme positiv so wenig vorbereitet war wie heute; denn allerdings wurde jedermann im Buss- und Beicht- und Ablasswesen umgetrieben; aber Keiner wusste und wagte zu sagen, wie man diesen Kreis durchbrechen sollte.

Doch, heisst es, man hole eher etwa den Gedanken des „Soli deo gloria“ hervor, wie er auch uns **Reformierten** nahe liegt. Darauf ist zu erwidern: einmal: es ist dies jedenfalls ein ebenso unpopulärerer und unzeitgemässer Gedanke: denn eben das liegt unseren heutigen Menschen fern, alles, was sie erleben, auf Gott zu beziehen. Doch gewiss, man kann auch so formulieren, wenn man dabei den Gedankenzusammenhang des Calvinismus nicht aus den Augen verliert. Die Frage ist nämlich, ob ein jeder Einzelne von uns dazu geeignet ist, etwas zur Ehre Gottes beizutragen. Für den, der sich in dem ewigen Heilsratschluss Gottes eingeschlossen weiss, ist das selbstverständlich. Für uns aber bleibt die Frage, wie wir zu solcher Sicherheit gelangen können. Und damit sind wir auch von hier aus bei der *Rechtfertigungsidee* angelangt. Denn dort wird dem Gläubigen das Heil sichergestellt, indem man ihm zeigt: *Gott selber schafft das Heil der Seele.* — Es liegen nun in dieser Auskunft zwei Sätze eingeschlossen: einmal: *das Heil kommt nicht von Menschen und ihren Institutionen;* damit ist allem Klerikalwesen, allem Vertrauen auf heilsame Kircheneinrichtungen ein für allemal der Boden entzogen. Ein jeder ist am Ende auf sich selbst gestellt. Er kann den Institutionen unendliches zu verdanken haben, aber er kann nie-

mals ihr Sklave werden; sie bestimmen nicht, was er vor Gott zu bedeuten hat. Indem wir in jeder Generation mit diesem Grundsatz gegen alle klerikale Verknöcherung Ernst machen, damit bleiben wir eben Protestanten. —

Die andere Seite der Rechtfertigungsidee lautet: *das Heil kommt nicht durch mich selbst.* Nicht, dass ich mich nicht darum bemühen würde, aber „wer Gottes sittliche Weltordung fortwährend bricht, der kann seine Existenz vor Gott nie anders als eine immer neugeschenkte annehmen" (H. G. 41). Wir müssen einsehen, dass Gott unsere Seele mehr geschätzt hat, als wir sie selber schätzten. Wir müssen erst fühlen, dass wir Gott wert *gelten,* erst dann können wir versuchen, uns vor ihm wert zu machen. Solange nicht die Freiheit eines guten Gewissens hergestellt ist, kann sich die Freiheit zum Guten nicht entfalten. Mit dem himmlischen *Gesetzgeber* kommen wir nicht zu Rate; entweder mogeln wir hinter seinem Rücken, markten mit ihm oder murren über ihn; zuerst müssen wir den Vater im Himmel gefunden haben. Wir müssen irgendwo in unserem Leben es erfahren, dass Gott unserem Verdienst zuvor gekommen ist. Haben wir es *einmal* gefühlt, so wird sich die Erfahrung wiederholen. Tritt sie aber niemals ein, so fehlt uns das, was man mit der Reformation, gestützt auf den ächten Paulus und ergriffen von Jesus — als „das Evangelium" bezeichnen darf. Denn das Problem der Rechtfertigung muss da entstehen, wo in der Weise des Christentums das ethische Interesse auf das religiöse bezogen wird. —

Nun, das sind Sätze, für die man vielleicht unter Theologen auf Verständnis rechnen kann. Dass es sich in der *Praxis* natürlich nicht darum handelt, diese Sätze den Leuten an den Kopf zu werfen, versteht sich von selber. Darin liegt gerade ein Hauptgrund der Abneigung gegen die Rechtfertigungslehre, dass man mit allgemeinen Sätzen heute jedermann wegödet (vgl. Keller: „GrüneHeinrich" II,11). Wir sind viel zu sehr Empiristen geworden, wir haben namentlich aus der Literatur und aus dem verfeinerten Verkehr eine viel zu reiche Kenntnis von seelischen Erscheinungen gewonnen, als dass wir uns irgend etwas vordemonstrieren liessen, das nicht an Menschen von Fleisch und Blut veranschaulicht wird.

So verstanden, können wir uns auch *Niebergalls* Kanon gefallen lassen: Je unpaulinischer ein Katechismus ist, um so besser ist er. — Dass man aber praktisch mit einem solchen Appell an das unmittelbare Gefühl nichts ausrichte, lassen wir uns nicht einreden. Dass, wie man etwa erfährt, die Bemühungen zur Weckung des Schuldgefühls in der Konfirmandenklasse blos Heiter-

keit erregen, beweist nur, wie schwer es ist, im *Klassen*unterricht an den Einzelnen heranzukommen. und kann nur ein Antrieb sein, soweit immer möglich Seelsorge zu treiben — und daneben Methodik des Unterrichts. —

Ich bilde mir nicht ein, mit diesen Andeutungen alle Gegner des Rechtfertigungsgedankens gewonnen zu haben. Immer wieder wird der Einwand erhoben werden: ein solches Schuldgefühl lasse sich ehrlicher Weise heute gar nicht erzielen; man treffe im Volke unausrottbar die Verdienstreligion und bei den obern Zehntausend das Verdienstgefühl ohne Religion — und wäre es auch nur das Verdienst, über alle Religion und alle Wahrheit erhaben zu sein. Darauf antworten wir: es liegt uns nicht daran, das Schuldgefühl in Permanenz zu erklären. Rechtfertigung sei persönliche Heilsgewissheit, unverbrüchliche Zuversicht, bei dem Allmächtigen als geistig-sittliche Kraft geborgen zu sein. Wir verstehen darum sehr wohl unsere *Perfektionisten,* denen das Armsündertum erleidet ist; nur sagen wir ihnen: ihr müsst doch einen recht schwachen Begriff von Gottes vollendeter Heiligkeit haben, wenn ihr meint, sie in euer geringes Menschenmass auffangen zu können; der Verdiensthunger rumpelt noch bei euch; seid doch froh und glücklich, wenn Gott mit seiner Gerechtigkeit überhaupt auf eure Seite treten will; ihr aber wollt sie nun gleich zu euren Gunsten mit Beschlag belegen, etwa so, wie die Pariser, da sie ihren „guten König" Ludwig XVI. vor lauter Begeisterung gefangen nach Paris schleppten. —

Wir verstehen auch die Leute, welche begierig die „Stunden mit Gœthe" zählen — und nach harmonischer Durchbildung der Persönlichkeit lechzen. Wir halten euch aber *Dilthey's* (55) Urteil entgegen, dass „jedes weltliche Bewusstsein der freien Würde der Person von Luther durch Religiosität überboten" worden ist. Mit gutem Grunde; denn alle diese Harmonie wird immer wieder gestört durch das Stöhnen des Weltschmerzes und das Hohnlachen der Skepsis. Wir aber können auf Menschen hinweisen, die beides überwunden haben, die der ruhigen Gewissheit sich freuen, dass Gott, der ihren widerspänstigen Sinn gebeugt hat, auch mit allen übrigen feindlichen Mächten zu Ende kommen wird. —

Sollte einer durch die Rechtfertigung so gefördert sein, so ist uns um dessen *sittliche Leistung* nicht bange. Wohl wissen wir, dass es nicht leicht ist, aus der orthodoxen Rechtfertigungslehre das sittliche Handeln abzuleiten. Aber tiefer und wärmer und kräftiger als in „des Menschen Dankbarkeit" hat es noch niemand verankert. Und wenn man heutzutage unter Theologen

— unter Ausschluss des Rechtfertigungsgedankens — alsbald die „Reichsgottesarbeit" als ethisch-religiöses Prinzip hervorzukehren beliebt, so führt das, unseres Erachtens, ebenso leicht zur Phrase als pietistische Bekehrungsgeschichten: Phrase, insofern, als man sich dabei über das Verhältnis der religiösen und sittlichen Kräfte nicht klar wird. Man will etwas auch vor Gott Wertvolles tun — und muss sich doch beschränken auf das menschlich Mögliche und Erreichbare. Man will dem Geist dienen, und haftet unlöslich an Dingen und Sachen, Rechten und Rücksichten. Schliesslich siegt die weltgewandte und selbstsichere Routine, die auf den persönlichen Grund nicht mehr hinunterblickt, weil er verdeckt, vielleicht überhaupt nicht mehr da ist. Es ist um nichts weniger gefährlich, wenn man dabei völlig aufrichtig von der Gottgefälligkeit des Werkes überzeugt ist. Den Münsterturm kann man zwar ausbauen helfen mit Lotterielosen, die in irgend einer schmutzigen Winkelkneipe an Mann gebracht worden sind; ob aber Gott zum Bau seines Reiches Beiträge annimmt von Menschen, deren Geist sich niemals ernstlich vor sein Gericht gestellt hat, das ist eine andere Frage, die wir zwar nicht lösen, aber für uns doch immer wieder erwägen müssen. — Und das ist nun eben das Besondere an der Rechtfertigung, dass der Einzelne hier persönlich Gott gegenüber gestellt wird. Der Einzelne, gewiss; nicht die Rasse, der Staat, die Partei, die Familie — aber es ist nicht zu fürchten, dass ihm nun diese Begegnung zu Kopfe steigt. Mit andern Worten: die Gefahr des alles zersetzenden modernen Individualismus wird dann wett gemacht, wenn die Persönlichkeit sich religiös gehalten weiss. Der Mensch nimmt es sich heraus, sich vom Standpunkte Gottes aus anzuschauen, gleichsam Gott mit seiner Wenigkeit zu bemühen. Er greift zum Himmel mit erhobener Hand und holt sich seine Freiheit herunter — es ist aber nicht zu fürchten, dass er sie missbraucht; denn er weiss, was diese Freiheit gekostet hat. Mit andern Worten: Wir vertreten den höchsten Individualismus, wenn wir behaupten, dass Gott selber, Kraft seiner Persönlichkeit sich um den Einzelnen kümmert, dass Gott sozusagen die Nöte des Einzelnen miterlebt; wir meinen aber, dass dabei das nötige Gegengewicht nicht fehle, weil der Erlöste niemals des heiligen Ernstes los werden kann, Gott selbst an seiner Seite zu wissen.

Nun haben wir bisher immer den Menschen in seinem religiösen Erlebnis direkt vor Gott gestellt. Wir halten uns dazu berechtigt, gerade durch den unitarischen Zug, der durch den Calvinismus geht (Dil. 83). Wir sehen, wie z. B. *Holl* das Rechtfertigungerlebnis rein psychologisch begründet und meint, dass

die Idee der geschichtlichen Erlösung damit geradezu in einer gewissen Spannung stehe (H. G. 35 f.). Aber wir möchten diese Spannung keineswegs los werden; wir geben vielmehr den von *Luther* beeinflussten Kreisen *(Hermann, Loofs. Gottschick, Hauri, Schlatter, Haering)* recht: das „propter Christum", das heisst die Beziehung zu der in Jesu Christo geschehenen und vollzogenen Erlösung ist es, welche die Heilsgewissheit unter uns sichert und sie vor jedem Abirren in Leichtsinn oder Verzagtheit bewahrt. Wie wir es uns auch ausdenken mögen, wir können die Kraft nicht vermissen, die für die Reformation in dem Glauben an die auch für Gott wertvolle Bedeutung des Gottessohnes lag; denn damit ist unser eigenes, kleines und oft zerfahrenes Erleben in ein grosses und unverbrüchliches Geschehen gleichsam eingeschlossen und eingehüllt (s. *Haering* 402, 411, 416).

Damit sind wir freilich von dem volkstümlichen Gottesbegriff und Vorsehungsglauben recht weit abgekommen. Nicht als ob wir ihn gering schätzen möchten, bewahre. Aber es ist uns wichtig, darauf hinzuweisen, dass auch dieser, wie aller ächte Gottesglaube durchaus einen Supranaturalismus voraussetzt, eine irgendwie überweltliche und übersinnliche Macht, die wissenschaftlich direkt nicht nachgewiesen werden kann und soll. Mit der Unterscheidung von dem Übersinnlichen, das die moderne Welt anerkennt, und dem mittelalterlich Übernatürlichen, das sie verwirft, wird gar nichts erreicht; denn auf ihrem Gebiet schliesst die exakte Naturwissenschaft auch das Übersinnliche konsequent aus. Wir aber brauchen, um einen krassen Ausdruck von *Widmann* zu gebrauchen, einen „Vollblut Gott", das heisst nicht irgend ein destiliertes Gebilde; einen Gott, zu dem man beten kann; auf den man alles, das Ewige wie das Alltägliche beziehen kann; vermag man mit ihm nur auf Distanz zu leben, so hat er überhaupt keinen Wert (H. R. 11). Es scheint bei *Tröltsch* ein Niederschlag der Beschäftigung mit der Aufklärung zu sein, dass er das gelegentlich übersieht, und etwa meint, dass dem heutigen Protestanten nur ein Glaube persönlicher Überzeugung überbleibe, „deren *allfällige Begründung auf wissenschaftliche Anschauungen* sich der Einzelne auch erst selbst zu bilden hat" (K. 380).

Wir aber möchten gerade durch die Rechtfertigungslehre von einer unseligen Apologetik befreit werden, die glaubt, den lieben Gott rechtfertigen zu müssen. Wo die Theodicee die Stärke einer religiösen Position sein soll, da ist die Religion in bedenklichem Kräftezerfall. *Tröltsch* sagt (V. 63): es sei in der Entwicklung des Protestantismus der Punkt erreicht worden, wo der Weg der persönlichen Überzeugung wichtiger werde als

das Ziel der persönlichen Rettung.“ Das mag sein; dann war es aber ein toter Punkt, und wir haben allen Grund, uns mit der Reformation wieder einig zu wissen in dem höchsten Interesse: der Überzeugung von der persönlichen Rettung. Nicht ob es einen Gott gibt, ist die tiefste Frage, sondern ob es für mich einen barmherzigen und gnädigen Gott gibt, vor dem ich als Person bestehen kann. Um aber zu diesem Gott zu kommen, dazu braucht es zunächst nicht irgendwelche Begründung, sondern es braucht ein entschlossenes Wagen — ein Erlebnis, das eben die Reformation ausgedrückt hat mit dem kühnen Worte: Rechtfertigung — — ein Wort, das nicht verstummen, freilich auch nicht nur Wort bleiben darf, wenn wir des Segens der Reformation noch irgendwie teilhaftig bleiben wollen.

Es wäre nun ein Leichtes, nachzuweisen, was denn die wirklich vorgefallenen Veränderungen der geistigen Kultur für Modifikationen in der Darstellung und Anregung dieses religiösen Grundgedankens hervorgerufen haben. Doch ist das zum Teil bei der Würdigung von *Tröltsch's* Stellung geschehen, z. T. für heute zu weitführend. Nur kurze Änderungen seien gestattet.

Tröltsch zeigt, dass der moderne Geist der Fortschrittsidee huldigt, und sich daher mit der Annahme von Katastrophen und Brüchen im geistigen Leben nicht befreunden kann (K. 401 f.). Nichts hindert nun die heutige Dogmatik, diesem Gedanken der stufenweisen Höherentwicklung nahezutreten und die Reformation als eine Etappe aufzufassen, wie andere Taten geistig-sittlicher Befreiung. Nur muss dafür gesorgt sein, dass die höhere Stufe jeweilen als das Sein*sollende* anerkannt wird; bleibt der Einzelne im Niedrigeren zurück, so rechnet er sich das als Schuld an und verschanzt sich nicht hinter geschichtlicher Entwicklungsnotwendigkeit und unerlässlichen Durchgangspunkten. Aufgabe wäre es also, das Interesse *Luthers* an der Erbsündenlehre (das gerade hierauf hinausläuft L. L. 533) mit *Zwingli's* weitblickendem Gottesgedanken organisch zu verbinden.

Den Versuch aber, die Rechtfertigungsidee auszuschalten, möchten wir schon darum widerraten, weil er ja in grösstem Masstabe längst gemacht und — man darf wohl sagen — missraten ist. An der morgenländischen griechisch-russischen Kirche sind *Augustin* und seine Nachwirkungen spurlos vorübergegangen. Religion und Sittlichkeit sind daher dort immer mehr auseinander gefallen. Heute sucht nun *Tolstoi* die Verbindung wieder herzustellen; aber es geht mühsam, und in einer Weise, die man — trotz aller Hervorkehrung der Bergpredigt — nicht als evangelisch, sondern als modern-täuferisch bezeichnen kann. — Doch —

wie gesagt — hier kam es darauf an, nachzuweisen, worin wir uns trotz dieser Anerkennung mit der Reformation innig verwandt fühlen, weil wir in entsprechender Lage entsprechende Lösung suchen müssen.

Sagt man uns nun aber: diese „wir" seien doch eine recht kleine Zahl und es fehle viel daran, dass die grosse Menge bewusst solcher Überlegung folge, so entgegnen wir: es ist nicht unsere Sache, zu sagen, ob und wann dieses Gefühl wieder weitgreifend und helleuchtend an den Tag tritt, wie in der Reformationszeit; wir haben blos dafür zu sorgen, dass das feine Kerzenlicht, das einst als das vornehmste galt, nicht ausgelöscht oder völlig bei Seite gesetzt wird, — wie es ja auch in öffentlichen Gebäuden trotz aller Auerbrennern und Bogenlampen als ultima ratio gehütet wird. — Und heisst es: das ist doch ein gar verschwindender Fleck in dem weiten Gebiete christlicher Gedanken, auf dem wir uns neben all dem heute Kursfähigen mit den Reformatoren zusammenfinden sollen, so sagen wir: Die Schiffe der ersten Weltumsegler und die modernen Ozeandampfer haben recht wenig gemein; aber die Magnetnadel brauchen beide und auch ein heutiges Schiff ist schlimm daran, wenn der Sturm das Steuerhäuschen samt dem Kompass hinweggefegt hat. Wir meinen: was die Reformation mit der Rechtfertigungslehre auszudrücken versucht, das allein ermöglicht eine sichere Steuerung der protetantischen Kirche im Sinne des Evangeliums Jesu Christi. — Nicht eine neue Reformation, sondern von neuem ein frisches, lebendiges Verständnis der Reformation, das ist es, was wir brauchen. —

Von der Philologentagung.

Von Pfarrer *J. Wirz* in *Benken* (B.).

(Fortsetzung.)

Das zweite grosse Dokument biblischer Grazität behandelte Gymnasialprofessor *R. Helbing* aus Karlsruhe in seinem Vortrag über „Die sprachliche Erforschung der Septuaginta": Die ungeahnte Fülle der Papyri und Inschriften lenkte die Aufmerksamkeit der Philologen auf das hellenistische Griechisch, das keine Degeneration, sondern ein frisch sich entwickelndes Reis am alten Stamme ist. Dessen Studium veranlasste sie, „sich auch um andere vulgäre Texte, die als eine Art Domäne der Theologen gegolten hatten, zu kümmern, nämlich um das Neue Testament

und die Septuaginta.“ Das erstere, dem man ja auch sonst grösseres Interesse entgegenbrachte, kam dabei am besten weg (Blass, Thumb). Von der andern Seite halfen die Theologen die Brücke bauen (Deissmann, Schmiedel). Recht wenig ist aber bisher die Sprache der Septuaginta, dieser Hauptquelle der ersten κοινή-Periode, behandelt worden. „Schon der grosse Umfang der Übersetzung des Alten Testaments, worin alle Lebenssphären berührt werden, bürgt dafür, dass grosse Schätze grammatischen und lexikalischen Materials zu heben sind.“ Zunächst sind für die sprachlichen Phänomene der LXX Parallelen aus der übrigen Koine-Literatur, der ältern wie der spätern, zu suchen, von der Literatur vor Aristoteles (attische Komödie) bis auf die byzantinische Zeit und das Neugriechische. Dabei kommt u. a. auch die Frage der sogen. biblischen Wörter in Betracht. „Man kann nur solche Wörter allenfalls als biblisch bezeichnen, die einen jüdischen oder (im Neuen Testament) einen christlichen Begriff bezeichnen.“ Zweitens muss aber eine Darstellung der Sprache der LXX auch kritische Ergebnisse liefern und eine künftige philologische Ausgabe der Septuaginta vorbereiten. Für diesen Zweck kommen vor allem die ältesten Handschriften B, ℵ und A in Betracht. Das 3. Ziel des LXX-Forschers ist „die Erklärung der einzelnen Erscheinungen, wobei man auf die Prinzipien der κοινή-Frage eingehen muss. Schliesslich ist die Hebraismenfrage sehr in Betracht zu ziehen. Es ist zu untersuchen, ob syntaktische Konstruktionen, die man bisher lediglich aufs Konto des hebräischen Originals setzte, wirklich ungriechisch sind.“ In der Tat beseitigt die Koine-Forschung viele Hebraismen. „Öfters zeigt es sich, dass eine Konstruktion zwar griechisch ist, aber sehr häufig Anwendung findet infolge mechanischer Übertragung des Urtextes. Selbst zum Stil im allgemeinen lassen sich Parallelen im hellenistischen Griechisch finden. Jedenfalls waren die LXX dem hellenistischen Leser nicht unverständlich.“

Diese letztere Tatsache war für die jüdische und christliche Propaganda und Mission sehr wichtig. — Für die Ausführungen dieses Vortrages mit ihrer echt philologischen Klarheit und Präzision möchte ich mich ganz besonders dankbar bekennen. Und die Arbeit von Philologenseite, die er in Aussicht stellt — welcher Theologe möchte sie nicht mit Jubel willkommen heissen! Hatte man doch auf unserer Seite schon lange das drückende Gefühl, dass diese Riesenarbeit der Bewältigung der LXX, insbesondere einer nach philologischen Grundsätzen herzustellenden kritischen Ausgabe, die Theologen allein nicht zu Stande bringen können, sondern nur im Verein mit den Philologen. Denn dazu gehört nicht

nur Meisterschaft auf verschiedenen theologischen Gebieten, sondern auch eine ganz gründliche Beherrschung der griechischen Philologie und der unübersehbaren griechischen Literatur, wie nur Gelehrte, die ihre ganze Lebenskraft und -arbeit ihr widmen, sie zu erlangen vermögen. Für Theologen — nur so nebenbei — ist das eine Unmöglichkeit.

Und welch reicher Gewinn wird daraus auch für das Neue Testament resultieren, das — und dies lenkt zum vorhergehenden Vortrag zurück — sprachliche Bearbeitung und Aufhellung noch so bitter nötig hat. Was können und müssen uns, gerade uns Pfarrern, die *κοινή*-Forscher noch geben, damit wir das Neue Testament sprachlich besser verstehen! Welcher Theologe hätte nicht schon empfunden, wie wir mit unsern gymnasialen klassisch-griechischen Sprachkenntnissen, wenn wir das Neue Testament lesen und verstehen sollen, oft jämmerlich hilflos dastehen in dieser neuartigen Sprachwelt. Wir können's ja so ungefähr, obenhin verstehen, aber gerade die genaueren Bedeutungsinhalte eines Wortes, die feineren Sinn Nüancen bleiben uns so oft verborgen, oder wir verstehen etwas geradezu falsch, nach dem klassischen Griechisch.

In ein ganz anderes, aber wiederum uns Theologen gleicherweise wie den Philologen wichtiges Gebiet führte in der *romanistischen Sektion* der Vortrag von Prof. *Wechssler* aus Marburg über „Mystik und Minnesang": „Der erste Kreuzzug, der das asketische Lebensideal in seiner höchsten Ausbildung zeigt, brachte zugleich die erste Befreiung vom Zwang der kirchlichen Lebensanschauung. Zuerst in Südfrankreich wandten sich die breiten Volksmassen von der Kirche ab. Und die Kreise der feudalen Hofhaltungen wurden religiös indifferent. Dort formulierten die Dichter ein anderes Lebensideal, mehr Sitte als Sittlichkeit in sich schliessend: die Cortezia, Courtoisie, höveschеit." Fürstliche Frauen wurden von ihnen als Erzieherinnen zur höfischen Zucht gepriesen. Das Minnelied war ein politischer Panegyricus, der Frauendienst dem Herrendienst parallel. Die Trobadors und Minnesinger empfingen ihre wertvollste Anregung von der mystischen Grundstimmung der religiös erregten Zeit. „Den ältesten Minnesingern gingen Bernhard von Clairvaux und Hugo von St. Victor unmittelbar voraus. Mystik ist das Hinausstreben der Seele aus dem Endlichen ins Unendliche durch die Kraft der Liebe." Das mystische Erlebnis, allen Zeiten und Völkern gemein, ist im höchsten Sinne poetisches Erlebnis. Die verschiedenen Stadien in der Mystik, von der mystischen Sehnsucht bis zur Ekstase zeigen sich auch im Minnesang. „Der Frauendienst wurde ge-

steigert zur Andacht, zum Frauenkult. Frauenminne wurde der christlichen Caritas gleichgestellt und als Kardinaltugend und Quelle alles Guten gepriesen.“ Sie erzieht auch zur Keuschheit. „Dantes mystische Frauenverehrung war keine Neuerung, sondern in Südfrankreich vorbereitet. Er versöhnte Kirche und Frauendienst, indem er seine Beatrice als Symbol kirchlicher Begriffe auffasste, in der Vita Nuova als Engel-intelligenza, in der Commedia als sapienza divina. Nach ihm war sich Petrarca, der Mann der Renaissance, des Gegensatzes wohl bewusst und litt schwer darunter.“

Dieser uns Theologen sehr viel neues sagende und vieles in neuer Beleuchtung zeigende Vortrag erinnerte mich wieder einmal schmerzlich an eine Unterlassungssünde im gewöhnlichen theologischen Universitätsbetrieb. Das germanisch-romanische Mittelalter, das theologisch und religiös durchaus nicht finstere und unfruchtbare, sondern höchst lebendige und reiche, wird in unsern kirchen- und dogmengeschichtlichen Vorlesungen viel zu stiefmütterlich behandelt zu Gunsten der uns doch viel ferner liegenden und uns viel weniger berührenden alten Kirche und auch der Reformation, die doch in vielen ihrer Einzelheiten — abgesehen von ihrem Kernpunkt — nur ein unfruchtbares, dem evangelischen Volk ewig unverständliches Theologengezänk war. Die Einbürgerung und eigentümliche Ausgestaltung des Christentums in unserer germanisch-romanischen Welt ist namentlich auch für uns Pfarrer unvergleichlich viel wichtiger als alle die philosophischen Haarspaltereien des griechisch-christlichen Dogmas. Überhaupt — Kirchen- und Dogmengeschichte in allen Ehren — aber viel notwendiger wäre, wiederum namentlich für uns praktische Theologen, eine Geschichte der *Religion,* der *christlichen Volksfrömmigkeit,* wie sie sich in den verschiedenen Völkern, insbesondere bei den uns am nächsten liegenden zwei europäischen Hauptrassen, der germanischen und der romanischen gestaltet und betätigt hat. Weniger die Religion der Theologen als der Laien. Nicht die Geschichte der „Kirche“ und der „Dogmen“ interessiert uns hauptsächlich, und darin liegt gerade das beste und die höchsten Lebenswerte des Christentums nicht; sondern die Geschichte des Christentums, der wirklich gelebten Religion sollten wir kennen. Nicht in den Kirchenleitungen mit ihren Machenschaften und Organisationen und nicht in den dogmatischen Ansichten der gelehrten Theologen ist das Christentum enthalten, das wir kennen lernen und studieren möchten und sollten. Wir sollten vielmehr wissen, welches war das deutsche Volkschristentum z. B. unter den Karolingern; welches war die tagtägliche Frömmigkeit, Glaube und Aberglaube, Gewissheit und Zweifel, Angst und Trost

der höfischen Kreise des 13., der Bürger und der Bauern des 14. und 15. Jahrhunderts? Überhaupt: was hat das deutsche Volk aus dem Christentum gemacht: wie lebten unsere Vorfahren in religiöser Beziehung u. s. w.? Man würde dabei, wie mir wenigstens bei gelegentlicher Beschäftigung mit dahingehöriger altdeutscher und mittelhochdeutscher Literatur scheinen will, unter anderm auf die interessante Tatsache stossen, dass unsere Vorfahren (das Volk, nicht die Theologen) vielfach über das gelehrte altchristliche Dogma hinweg an das Evangelium angeknüpft und dieses sich assimiliert haben, natürlich unter Beimischung autochthoner Religionselemente. Diese deutsche Volksreligion, die das Mittelalter bis zur Reformation sich geschaffen hat und die zum grossen Teil heute noch lebt, auch im evangelischen Volke, sollten wir Geistliche unbedingt kennen, viel mehr noch als die Gnostiker und Manichäer und Montanisten und wie diese sonderbaren alten Kunden alle heissen. Aber von jenen eminent wichtigen Dingen bekommt der angehende Pfarrer im landläufigen theologischen Studiengang so gut wie keine Andeutung.

Da ist unter Mithilfe der Philologen und Kulturhistoriker, der Germanisten und Romanisten, noch ganz erstaunlich viel Material zu verarbeiten und Licht zu gewinnen. Heliand, Otfrieds Evangelienharmonie, altdeutsche und mittelhochdeutsche Bibelübersetzung, Taufgelöbnisse, Katechismen, Gebete, Beichten, Hymnen, Marienlieder u. s. w., dann nicht minder die weltlichen Dichtungen — daraus könnten und sollten wir unser deutsches Volk und sein deutsches Christentum, seine Probleme, seinen Glauben, seine Sehnsucht, seine Mängel und Vorzüge kennen lernen. Für solche deutsche religiöse Volkskunde, also für das, was wir Pfarrer vor allem nötig haben, wäre z. B. einzig aus der wundervoll tiefen Dichtung Wolframs von Eschenbach, dem Parzival, unvergleichlich viel mehr zu holen, als aus einem Dutzend alter griechisch-römischer Kirchenväter. Aber um jenes hochwichtige und hochinteressante Gebiet, um jene lebendigen Dinge alle kümmern sich leider unsere zünftigen theologischen Gelehrten so gut wie nichts, wissen in ihrer grossen Mehrzahl nichts davon und begehren nichts davon zu wissen. Ihnen ist viel wichtiger, was die Mönche der sketischen und diejenigen der nitrischen Wüste oder irgend ein gänzlich gleichgiltiger protestantischer Theologieprofessor 3. und 4. Grades einmal behauptet haben. Und doch haben die alle zusammen uns nicht so viel zu sagen, als beispielsweise die einzigen paar Eingangszeilen des genannten wunderlichen Wolframschen Epos, wo die deutsche Volksseele sich durch den Mund des tiefsinnigen Grüblers offenbart:

„Ist zwîvel herzen nâhgebûr,
daz muoz der sêle werden sûr“ etc.

Das gehört auch zu der im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift von Pfarrer Pfister geforderten „Reform unserer Ausbildung zum Pfarrer.“

Im Vorübergehen notiere ich noch schnell einen Vortrag aus der *Indogermanischen Sektion* von Prof. *Osthoff* aus Heidelberg über **„Regenbogen und Götterbotin“**, in welchem er zu erweisen sucht, dass die griechische Bezeichnung des Regenbogens, ἶρις, mit der gleichlautenden Götterbotin ursprünglich nichts zu tun habe (sachlich, obwohl die beiden Wörter etymologisch aus derselben Wurzel stammen), sondern erst in der nachhomerischen Zeit infolge der gleichlautenden Wortform die mythenschaffende Volksphantasie die Götterbotin zur Personifikation des Regenbogens gemacht habe.

Es ist ja, ich möchte hier nur das beifügen, in der Religionsgeschichte eine sehr häufige Tatsache, dass Wortlaute, namentlich gleich- oder ähnlichlautende Wortformen (ob sie nun etymologisch verwandt sind oder nicht) schöpferisch werden und neue Vorstellungen, Mythen etc. hervorbringen.

Selbstverständlich — und das habe ich, weil es eben darum weniger symptomatisch ist, bis zum Schluss verspart — ist auch in der *Orientalistischen Sektion* allerlei theologisches verhandelt worden. Pfarrer *Iselin* in Riehen eröffnete den Reigen der Vorträge mit einer sorgfältigen Untersuchung: **„Syrische Aufschlüsse über den Ursprung der Gralsage“**, worin der bewanderte Kenner der syrischen Literatur wirklich neue Aufschlüsse zu geben vermochte. „Die verschiedenen Fassungen der Gralsage, die wir kennen, sind alle schon ein Gewebe von verschiedenen Sagenmotiven. Der Vorstellung vom Gral als dem Behälter von Christi Wundenblut oder der Hostie liegt ohne Zweifel die mittelalterliche Vorstellung vom Mysterium des eucharistischen Mahles zu Grunde. Aber die Ausprägung derselben in Form einer Legende von einer wunderbaren, geistliche und leibliche Speise bietenden, auch Recht und Gericht schaffenden Gralschale oder Graltafel hängt zusammen mit einer alten, in der morgenländischen Christenheit verbreiteten legendenhaften Erzählung vom Grabe Christi und dessen Wunderstein. Auch hinter der Schilderung des geheimnisvollen Gralwächters und der paradiesischen Gralburg liegt die Sage von einem wunderbaren Wächter eines heiligen Grabes am fernen, halbwegs überirdischen Orte. Einzelheiten („Wunschgefäss vom Paradies“, „Obst aus dem Paradiese“, „Holz des Lebens“, „Eden“) der Gralsage beweisen, dass sie von einer Para-

diesessage inspiriert worden ist.“ Die Literatur der syrischen „Schatzhöhle“ seit dem 6. Jahrhundert gibt uns Einblick in jene christliche Legendenbildung, die das Bestreben hatte, „für alle Gestalten und Einrichtungen des christlichen Glaubens Typen und Vorbilder in ältester Zeit zu suchen.“ Dem Abendlande sind diese Gedankenkreise weniger durch schriftliche als durch mündliche Mitteilung bei Anlass der Kreuzzüge bekannt geworden, wofür der Vortragende einen kontrollierbaren Fall aus dem 5. Kreuzzuge nachweist.

Die Gralsage des romanisch-germanischen Mittelalters, aus der morgenländischen christlichen Legende und zwar, abgesehen von den längst erkannten Beziehungen zum Abendmahl, aus den Sagen vom Grabe Christi und vom Paradies hergekommen — das ist das neue wertvolle Licht, das der Vortrag auf diese dunkle verworrene Frage werfen konnte. Leider wurden diese Aufschlüsse durch keine nachfolgende Diskussion gewürdigt und *konnten* nicht recht gewürdigt werden — in der Orientalistensektion. Es ist schade, dass der Vortrag nicht in der romanistischen oder germanistischen Sektion gehalten wurde. Dort hätte er ohne Zweifel weit mehr Interesse und dankbare Empfänglichkeit gefunden. Denn — das weiss ich aus meiner Teilnahme an germanistischen und romanistischen Vorlesungen und Seminarien seiner Zeit — unsern Philologen ist, wie so zahlreiche andere aus dem jüdischen, christlichen und arabischen Orient eingeführte Elemente des Mittelalters, ganz besonders auch die Gralsage und namentlich ihre Herkunft eine crux interpretum, ein vielverhandelter, aber höchst sonderbarer und unverständlicher Fremdkörper. Sie kennen dieses Sagengewebe nur aus der europäisch-mittelalterlichen Literatur und können mit diesen letzten Trieben des ganzen tiefwurzelnden Baumes nicht viel anfangen. Die Sache kommt auf einmal hineingeschneit in unsere mittelalterliche Literatur. Und die Theologen — die wissen in der Regel noch weniger davon. Das ist auch wieder so eine Einzelheit zu dem oben bemerkten: Von dieser ganzen für die mittelalterliche deutsche und französische Frömmigkeit, für die Religion *unseres* Volkes also, so überaus charakteristischen Gralsage habe ich in keiner theologischen Vorlesung je etwas gehört. Zum mindesten nicht so, dass ich mich noch daran erinnern könnte, und das kommt schliesslich auf dasselbe hinaus.

(Schluss folgt.)

Zur Erinnerung an Emil Egli †.

Von *Willy L. Wuhrmann, Elsau.*

Am Sylvester 1908 verlor die theologische Fakultät der Zürcher Hochschule innerhalb desselben Jahres ein drittes Mitglied, den Ordinarius für Kirchengeschichte Emil Egli. Und wenn auch seit langem in der Schweizerischen Theologischen Zeitschrift Nekrologe nicht mehr üblich gewesen sind, so stehe doch diesmal ein Wort dankbaren Gedenkens darin an den Mann, der im Laufe der Jahre manchen Beitrag gespendet hat. Als vor etwas mehr als 25 Jahren das erste Heft der „Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz" erschien, da wurde es eröffnet durch einen Aufsatz aus der Feder des Privatdozenten Emil Egli, einen Rathausvortrag über „Luther und Zwingli in Marburg." Und im Laufe der Jahre erschien noch manche grössere und kleinere Arbeit Eglis in dieser Zeitschrift, ich erwähne blos die „Kirchengeschichte der Schweiz bis auf Karl den Grossen."

Ein stilles, aber überaus arbeitsames Gelehrtenleben hat mit Eglis Tod seinen Abschluss gefunden. Am 9. Januar 1848 wurde Egli in Flaach geboren als Sohn des Sekundarlehrers und nachmaligen Geographieprofessors an der Kantonsschule in Zürich, J. J. Egli. In Winterthur und St. Gallen besuchte er die Schule und studierte dann von 1866—1870 in Zürich Theologie. Noch im gleichen Jahre, da er seine Universitätsstudien abschloss, kam Egli als Pfarrvikar nach Kappel a./A.; seine Privatstudien aber setzte er fort auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte, der grossen Zeit unserer vaterländischen Geschichte, der seine ganze Liebe gehörte, und in der er bewandert war wie keiner seiner Zeitgenossen. „Es darf wohl ohne Übertreibung gesagt werden, dass seit dem 16. Jahrhundert, seit den Tagen des grossen Bullinger, von keiner Seite mit einer solchen Hingabe, einer solchen Liebe zur Sache, einer solchen Gewissenhaftigkeit auf dem Boden der Geschichte Zwinglis gearbeitet worden ist, wie das durch Egli geschah" [1]). — Die Gegend, in der der junge Vikar lebte, und die daselbst geschehenen wichtigen Ereignisse boten ihm den

[1]) Meyer von Knonau in der „Neuen Zürcher Zeitung" 1909 Nr. 4 2. Morgenblatt, wo auch eine ausführliche Aufzählung der Arbeiten Eglis sich findet. Weitere Nekrologe: Basler Nachr. Nr. 5 von Paul Wernle; Bund Nr. 27 von Oskar Frei; Kirchenfreund Nr. 1, Redaktionelle Notiz, von Prof. C. Orelli; Protestantische Monatshefte, März-No., von Pfr. A. Waldburger; Religiöses Volksblatt Nr. 4, von demselben; Schweiz. Protestantenblatt No. 4 von Pfr. Hans Baur; Tagblatt der Stadt St. Gallen No. 10 von Pfr. A. Waldburger.
(Red.)

äussern Anlass zu seiner ersten, 1873 erschienenen Publikation: „Die Schacht von Kappel 1531". Im Jahre 1871 war Egli als Pfarrer nach Dinhard gekommen, einem kleinen Dorf in der Nähe Winterthurs. Der Ort war ihm unbekannt, und so fragte er seinen Vater: „In welcher Gegend liegt auch dieses Dinhard?" worauf der Vater antwortete: „In gar keiner Gegend" [1]). Seine Tätigkeit daselbst dauerte fünf Jahre; sie liess ihm reichlich Zeit für seine Studien übrig. Er hatte sich mit dem bekannten Archivar Strickler in Verbindung gesetzt, der ihm riet, eine Aktensammlung zur Zürcher Reformationsgeschichte zusammenzustellen. Von Zürich aus wurden ihm nun jeweilen Pakete von Akten in die Einsamkeit hinausgesandt, die Egli sorgfältig sichtete und abschrieb. Die Frucht dieser Arbeit erschien im Jahre 1879 als „Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519—1533." Dieses mit enormem Fleisse zusammengetragene Werk bietet eine Fülle noch unbearbeiteten Stoffes und ist eine reiche Fundgrube für den Reformationshistoriker.

Indessen war Eglis Name bekannter und er selbst als (damals noch einziger) Pfarrer nach Aussersihl berufen worden (1876), einer Gemeinde, die heute von vier Pfarrern bedient wird. Die Nähe der Stadt war für den Forscher von grossem Vorteil; er habilitierte sich auch 1880 als Privatdozent. Aber dieser Vorteil war mit einer grossen Schattenseite verbunden, die jenen illusorisch zu machen drohte. „Mein Studierzimmer war da eigentlich mehr ein Auskunfts- und Armenbureau, und ich sagte mir, entweder gibst du dein städtisches Pfarramt oder aber deine wissenschaftlichen Studien auf." Er wählte das erstere, als im Jahre 1885 die Gemeinde Mettmenstetten ihn zum Pfarrer berief. Acht Jahre ist er dort geblieben, dann war es zu Ende mit der pastoralen Tätigkeit; er kam als Nachfolger Fritzsches 1893 an die Universität. Nun gehörte er ganz der ihm lieben Tätigkeit an; keine Predigtvorbereitungen und Casualien unterbrachen mehr sein Studium; er war ein Gelehrter, dessen zurückgezogenes Leben ganz in der Arbeit aufging. Es würde zu weit führen, alle seine Arbeiten aufzuzählen und zu würdigen, auch gehört dazu eine bewährtere Feder als die meinige.

Ein Wort jedoch über Eglis *Persönlichkeit* sei mir noch gestattet. Wenige Studenten sind ihm näher gekommen, aber die ihn in seinen vier Wänden kennen lernten, denen ist er ein liebevoller Berater und Freund geworden. Da konnte oft der wort-

[1]) Die Dinharder mögen diesen Scherz dem alten Geographieprofessor zu gute halten.

karge Mann ganz lebhaft erzählen; seine Augen fingen an zu leuchten, wenn er auf jene grosse Zeit von Zwinglis Wirksamkeit zu sprechen kam. Er hat auch jeden ermuntert, später im praktischen Pfarramt mit dem Studium der heimatlichen Kirchengeschichte fortzufahren. „Es ist ganz gut für einen jungen Pfarrer, wenn er eine kleine Gemeinde bekommt, dann findet er doch auch noch Zeit, solchen Studien sich zu widmen.“ Besonders am Herzen lagen ihm die „Zwingliana“, Mitteilungen zur Geschichte Zwinglis und der Reformation, für sie suchte er immer neue Mitarbeiter zu werben. Einmal nahm er den 1. Band derselben vom Regal, streichelte liebevoll den Buchrücken und sagte: „Den hätten wir fertig gebracht, vielleicht reicht's noch zu einem zweiten, aber einen dritten fertig zu stellen, ist mir nicht mehr vergönnt.“ Das war ja auch seine Sorge bei der Herausgabe von Zwinglis Werken im Corpus Reformatorum, dass die Aufforderung erst im Alter an ihn herangetreten war, und er die Arbeit wohl nicht mehr zu Ende führen könne. Ihr zuliebe schob er vieles zurück, vor allem die Arbeit an einer Geschichte der Schweizerischen Reformation.

Er hat überhaupt merkwürdig oft in seinem letzten Jahr vom Sterben gesprochen, wohl weil er fühlte, dass seine Gesundheit durch ein Herzleiden sehr litt. Nur mit Mühe konnte er im Sommer-Semester 1908 seine Kollegien zu Ende führen; Ende Juli suchte er Erholung in den Bündner Bergen, dann, als es nicht besser wurde, im Wallis. Doch die Kuren wollten nicht helfen; seine Todesahnung sollte in Erfüllung gehen — das scheidende Jahr hat ihn abgerufen.

Der dies schreibt ist im letzten Lebensjahr Eglis oft bei ihm gesessen und hat mit ihm gearbeitet und geplaudert. Und alle diejenigen, die den bescheidenen Gelehrten näher kennen lernten, trauern nicht nur um den Verlust, den die Wissenschaft durch seinen Tod erlitten; sie trauern vor allem um den Freund, den sie verloren. Eglis Verdienste werden nicht bloss auf Jahrzehnte hinaus ihre Bedeutung bewahren; das Andenken an den Lehrer und Freund wird frisch im Herzen seiner Schüler weiter leben.

* * *

Obige Zeilen rufen einer Würdigung der Lebensarbeit des verehrten Mannes. Ich will sie mit ein paar Stücken zu zeichnen versuchen, wie sie mir vorschwebt; sie soll zugleich der Ansicht der gelehrten und ungelehrten Stimmen wehren, welche in Egli nur den treuen, fleissigen, zum Erstaunen zuverlässigen Archivarbeiter und Kommentatoren sehen.

Seine Bedeutung reicht tief in die modernsten Sorgen der Kirchengeschichtschreibung hinein. Das Recht der materialistischen Geschichtsbetrachtung klopft gebieterisch an unsere Türen und fordert, dass der Boden gewertet werde, worauf die Garten- und die Sumpfpflanzen der Vergangenheit gewachsen sind. Wer hat gründlicher, nüchterner und wahrheitsliebender diese Vorbedingung aller historischen Darstellung erfüllt als der Verfasser der „Schlacht von Kappel"? Aber wehe dem Historiographen, dessen vornehmster Kanon das Milieu ist; doppelt wehe dem Geschichtsschreiber der religiösen Heroen und Heldenzeiten wie der starrer und stiller gewordenen kirchlichen Formen und ihrer Vertreter. Er wird versinken in einem sinnlosen Wust nichtssagender, ärgerlicher oder halbkomischer Miniaturfiguren und ihres zufälligen Platzwechselns auf dem Schachbrett der Welt. Wer hat mehr — frage ich wieder — zur Abwehr solcher Manier und zur Einpflanzung geistvoller und glaubensfroher Geschichtsauffassung geleistet als der Begründer und Leiter der Zwingliana, als der kongeniale Interpret eines Bullinger? Dort hat er den scheinbaren Kleinigkeiten ihren Sinn und ihre Tragweite entlockt, hier neben seinen lieben Meister Huldrych in ungeminderter Grösse und Eigenart die Geduld in klugen, guten Worten gestellt, wie sie durch das fromme Gemüt und die ungeheure Arbeitsleistung des jungen Freundes des Reformators die zürcherische Kirche gerettet und neu zu fügen vermocht hat.

Und wenn heute die Auseinandersetzung mit der am konsequentesten von Tröltsch verfochtenen These, die Reformation sei noch in mittelalterlichen Denk- und Organisationsformen stehen geblieben und habe durch die Aufklärungszeit erst in modernes Fahrwasser hinüber geführt werden müssen, ihrer gründlichen Durcharbeitung und Abklärung für jedes Land bedarf, — wer hat uns die Erreichung eines einfachen, klaren und wahren Resultates ermöglicht, wenn nicht die reale und stets auf die innerlichen Gedanken und vorab Stimmungen dringende Arbeit Eglis? Von hier aus ist nun die Vergleichung und die ähnlich sorgfältige Eroberung des 18. Jahrhunderts der sichtbare Weg zur Lösung der alten Frage: Warum wird die Aufklärung so heftig gescholten und hat doch so grosse, unerreichbare Umwälzungen hinterlassen?

Nicht ersetzen können wir Emil Egli, aber sein Lebenswerk fortsetzen und ausbauen, so gut es jedem Einzelnen gegeben ist!

A. W.

Die Englandfahrt Deutscher Pastoren vom Juni 1908
mit praktischen Reflexionen für Schweizer Pfarrer.

Von Pfarrer *M. Thomann,* Embrach (Zürich).

(Schluss.)

Die Zeit mahnt zum Aufbruch. Wieder hinein in Licht und Leben. Das Programm enthielt eine Einladung von dem „hochwürdigen Dr. Campbell Morgan", einem berühmten Prediger der Kongregationalistenkirche. Heiss schien die Sonne vom Himmel, heiss waren auch die Räume, die uns aufnahmen, die Versammlungsräume der Gemeinde. Es wurde Thee herumgereicht und gern genommen, denn man war ganz erschöpft. Um 7 Uhr sollte der Gottesdienst sein, den unser Gastgeber selbst abhielt.

Ein gewaltiger Bau, diese Kirche, wieder wie die der Baptistengemeinde mehr Saal als Kirche und in derselben Anordnung. Aber diese gewaltigen Dimensionen, dieser Anstieg beider Emporen in der gewaltigen Elipse dieses christlichen Bauwerks! Es war ein heisser, aber doch ein schöner Maienabend, wie London sie nicht viele hat, und der Riesenbau von 2500 Sitzplätzen füllte sich doch bis auf den letzten Platz, ja die Gänge waren noch angefüllt mit Kirchenbesuchern. Wie schon der Gesang, dieser tausendstimmige Gesang der stehenden Gemeinde ergriff, erbaute, besonders als am Schluss das alte Lutherlied „Ein feste Burg ist unser Gott" in der unübertrefflichen Carlyleschen Uebersetzung den Riesenbau fast erzittern machte! —

Campbell Morgan ist zur Zeit Englands grösster Kanzelredner. Es brauchte einem nicht erst gesagt zu werden, man hörte es, man erlebte es. Es war das Dämonische ins Heilige übersetzt, so stand der Mann da, so packte er die Seelen, so herrschte er über 2500 Menschenseelen. . . . Nur eine kurze Begrüssung der deutschen Gäste, in seiner Predigt überliess er sich ganz dem heiligen Strom und dem heiligen Zweck seiner Rede. Man hätte bisweilen ein Laubblatt fallen hören können, wenn er dann und wann ein Wort, eine Frage in die Versammlung hineinrief und dann für einen Augenblick seine Rede aussetzte, so bewegt, so innerlich ergriffen wurde das Menschenherz. Selbst wir Deutsche, an den feierlichen Ton deutscher Predigt gewöhnt, sahen es ihm nach, wenn er in der feinsten Schärfe des Gedankens bis zum heiligen Humor sich verstieg — so sehr passte dieser Humor in die Situation, in die Atmosphäre dieses Mannes und dieser Gemeinde hinein. . . .

Und dann ein seltenes Erlebnis. Ein Mann bat darum, nur wenige Worte der „Anwendung“ auf das Gehörte sagen zu dürfen — es war der Friedensapostel Mr. Stead. Er hielt den Engländern eine ernste Standrede über ihren Fremdenhass, bald seien es die Franzosen, bald seien es die Russen gewesen und heute schürt a small school von Friedensfeinden den Hass gegen die Deutschen. Der Hass müsste herausgerissen werden, sonst wären wir — und er schrie es laut mit sich fast überschlagender Stimme in die Kirche hinein: children of the Devil. —

Ich fuhr zurück zu meinem freundlichen Wirte. Dann und wann blitzte in den Nebenstrassen ein hellerer Lichtschein auf. Ich wurde belehrt, dort seien openair-services, Strassengottesdienste; der Engländer ist auch im Heiligtum praktisch, intensiv, unermüdlich. Viel könnte der behäbige Deutsche von ihm lernen, namentlich aber vom englischen Sonntag.“

Über den Besuch der Musenstadt Cambridge berichtet mein Gewährsmann folgendermassen: „Ein warmer Sommertag lockte hinaus nach dem alten Cambridge. In reichlich einstündiger Fahrt führte uns der Express aus London's engem und grossem Häusermeer in das Land der Farms und üppiger Weidegründe. Wieder alles aufs trefflichste arrangiert. Schon im Zuge begrüsste uns Dr. Breul, Professor der deutschen Sprache. Einige instruktive Schriften, selbst eine Serie künstlerischer Postkarten wurden uns eingehändigt. Auf dem Bahnhof stand eine Anzahl mail coatches bereit, deren Sitze auch von den alten Herrn mühelos erklettert wurden, und von dieser lustigen Höhe aus, wobei einer der Herren Professoren die Führung und die Erklärung übernahm, ging es an den alten, ehrwürdigen Gebäuden der Musenstadt vorüber nach den sogen. „Colleges.“ Es war ein wundervoller Morgen. Wie ein übermütiger Student hätte man in die lachende Flur hineinjubeln mögen: „Den allerschönsten Sonnenschein lässt uns der Herrgott kosten . . . .“

Es ging zu den „Bachis“, wunderbar schönen Parkanlagen an der Rückseite der Kollegiengebäude. Mächtige hohe Linden im dichtesten, frischesten Grün säumten die Landstrasse ein, dann und wann durch eine Öffnung ein Blick nach einem der altertümlichen Gebäude, dann und wann einer der alten Torbogen zur Rechten und schliesslich wurde vor einem der 17 Colleges Halt gemacht. Was sind sie? Alte Gebäude, in Spätgotisch erbaut, epheuumsponnen, blumenumrankt, meist in weiss und rot und blau, den englischen Nationalfarben, um weite, rasengeschmückte Höfe gruppiert, ein Bild köstlicher Romantik. Es ist als ob die Zeit an diesen Gebäuden spurlos vorüber gegangen wäre. Sie

grüssen uns wie ein Dornröschentraum, wie ein sagenumsponnenes Bild einer grossen Vergangenheit.

Und so sieht es auch im Innern aus. Die Räume sind wie in den Geist der Vergangenheit getaucht. An den Wänden die Bilder der Gründer der Anstalten oder ihrer Lehrer, oder der grossen Männer, die hier studiert haben. Auf Schritt und Tritt begegnet dem Studenten der Geist der Ahnen. Hier liest man nicht Geschichte, hier erlebt man sie. Seele und Geist werden umsponnen von dem Geist einer alten grossen Zeit.

Die einzelnen Colleges, in denen zumeist die Studenten wohnen und leben, bilden eine Welt für sich, sie lassen sich nach unseren akademischen Begriffen nicht schematisieren, der Unterschied der Fakultäten ist fliessend. Der Aufenthalt ist nicht billig, für 5—6 Studienmonate 3—4000 Mark. Jedes College hat seine Bibliothek, seine Kapelle, in welcher zweimal täglich „morning and evening prayer" gehalten wird, — seinen Speisesaal. Unser Lunch wurde uns in dem wunderschönen Trinity-College-Saal gereicht. Welch ein Festsaal! Diese wunderbare Gotik. Diese köstliche Gemäldesammlung an den Wänden, diese hohen, weiten Türöffnungen, die ins Freie führten, aus denen das Grün des Rasens und das Gerank des Epheus sich hineinstahl, — ein Bild von berückender Schönheit und Romantik.

Und nun folgte Rede um Rede. Ich sehe noch heute die Gestalt des weissbärtigen, ehrwürdigen Masters vor mir, der präsidierte. Zu Worte kamen auf unserer Seite die akademischen Redner Rade, Rietschel u. a. Man sah es diesen Männern an, wie gern sie Lehrer wären an einer Anstalt, wo kein Staatsbeamter etwas zu sagen hat, die sich gut, ja reichlich fundiert, — im letzten Jahre hatte ein „College" ein par Millionen Stiftungen erhalten — frei entwickelt in einem stolzen Selbstregiment." —

Und nun abschliessend noch ein letztes Bild vom letzten Tag des Aufenthaltes der deutschen Englandfahrer in London.

„Der Vormittag war dem Besuch der Missions-Ausstellung in der Agrikulturhall gewidmet. Wieder eine Tat der Engländer, wie die christlichen Völker sie noch nie gesehen haben. Das Arrangement kostet 300,000 Mark. Man hofft 200,000 Mark für die Mission daran zu gewinnen. Wir werden in Form von Riesenbildern, Dioramen und Panoramen, auf alle Gebiete der Mission geführt. Wir sehen die Heiden in ihrer häuslichen Arbeit, die Missionare in ihrer Missionsarbeit, wir sehen die Erzeugnisse der Heiden aller Länder, aufgebaut und ausgestellt, wir sehen die Statistik aller Missionsarbeit in Tafeln, illustriert, dass jeder vom Bilde ablesen kann, warum und wie und wodurch Mission ge-

trieben werden soll. Ein Missionskursus seltener, aber praktischer Art. 10,000 junge Mädchen und Männer aus London haben die Aufsicht, kurz den Dienst des Steward in der Ausstellung unentgeltlich übernommen, welche Perspektive in das ernste englische Christentum! Und dort steht auch das Zelt mit Livingstones Lebenserinnerungen, der Baumstumpf, darunter er begraben, seine Haarlocke, seine Tagebücher! Möchte der Geist des grossen Livingstone über dieser Ausstellung schweben und wir, wie ein Redner sagte, kleine livingstones im Tempel Gottes werden. Der Vormittag des letzten Tages war ein Genuss.

So weit die Ausführungen meines Berichterstatters. Und nun erst möchteich zu den praktischen Reflexionen für Schweizer Pfarrer übergehn. Ich fasse dieselben in fünf Punkten kurz zusammen und sage:

1. In England ist die Kirche noch eine Macht. Ich denke nicht nur daran, dass sie in politischen Fragen ein gewichtiges Wort mitspricht und eine Reihe ihrer Führer zu den einflussreichsten Mitgliedern des englischen Parlamentes gehören. Als bei dem jüngst stattgehabten Eucharistischen Kongress das Gerücht laut wurde, König Eduard wolle den päpstlichen Kardinallegaten Vanutelli in Audienz empfangen, erhob das protestantische England durch die Vermittelung seiner Kirche Protest und der Empfang, wie auch das Umhertragen des hlg. Sakramentes und das Tragen der priesterlichen Gewänder unterblieb. Auch insofern ist die Kirche drüben noch eine Macht, als die Leute in die Kirche gehen. Freilich werden auch hie und da, besonders vom Lande her, Klagen laut über Abnahme des Besuches und Zunahme des Indifferentismus und Unglaubens. Wer aber drüben schon Kirchen besucht hat, ist gewiss mit dem Schreiber erstaunt gewesen über die rege Beteiligung, gerade auch von Seiten der Männerwelt, auch an Nachmittagen und Abenden. Woran liegt das? Verdiente diese Frage nicht im Blick auf unsere Verhältnisse in der Heimat eines eingehenden Studiums an Ort und Stelle?

2. Was noch mehr besagen will, England ist ein religiöses Volk. Sie zucken die Achseln; „der Burenkrieg ist dafür nicht gerade Beleg.“ Gewiss, er hat die Sympathien, die bis dahin noch für England bestanden, in weiten Kreisen herabgemindert oder zerstört. Und doch muss auf der andern Seite wieder gesagt werden, diese Burenkrieggeschichte ist eine solch komplexe Frage, dass es Fernerstehenden kaum gelingen wird, sich darüber ein sachliches, in jeder Beziehung gerechtes Urteil zu bilden. — Trotz Allem bekommt man drüben den Eindruck, die Religion ist noch eine Macht im täglichen Leben. Kann dies von unserm

Volke auch gesagt werden? Es wäre undankbar, wollten wir, was von alt-schweizerischer Treue, Redlichkeit und Biederkeit in unserm Volke noch lebt, nicht freudig anerkennen. Aber ist die Anschauung nicht weit verbreitet, Religion ist Sache des Pfarrers, *er* soll beten, auch für die Gemeinde, *er* die Bibel lesen, *er* sich überhaupt mit den Fragen des Glaubens beschäftigen. Der Durchschnittslaie steht diesen Dingen vielfach entweder interesselos gegenüber und weiss ihnen keinen Wert für die praktischen Lebensaufgaben abzugewinnen, oder sie bilden das noli me tangere, darüber mancher nicht gerne spricht und Farbe bekennen mag, oder sich vornehm kühl überlegen dünkt, als wären diese Dinge mit ein paar Worten am Biertisch und der Weisheit aus Häckels Welträtseln endgültig abgetan. Bei meinem zweimaligen Aufenthalt in England und Schottland stand ich jedes Mal unter dem tiefen Eindruck: hier wird viel und ernst gebetet auch von Männern. Die Bibel ist noch in ganz anderm Masse Volksbuch als bei uns. Ich erhalte wöchentlich den „Britisch Weckly", ein weit verbreitetes religiöses Blatt. Da werden in einem Fragekasten aus Laienkreisen allerlei Fragen exegetischen, dogmatischen, ethischen Inhalts aufgeworfen und von einem Geistlichen beantwortet, die zeigen, dass die Bibel gelesen, und mit Interesse gelesen wird. Was tun die Sonntagsschulen, die Vereine junger Männer nicht alles, um Bibelkenntnis ins Volk, in die Männerwelt hineinzubringen.

3. Um Eines aber möchte man die Engländer ganz besonders beneiden. Es ist die Mobilmachung des Laienstandes für die Zwecke des Reiches Gottes, im unfassendsten Sinne des Begriffes. Ist's bei uns nicht vielfach so, dass der Pfarrer allein dasteht auf weiter Flur, wenn er etwas beginnen will? Wie viele haben Mühe, Helferinnen für die Sonntagsschule zu bekommen, von Helfern wollen wir nicht reden. Drüben haben sie Männer, es ist allbekannt, dass Lord-Majors, Professoren, reiche Kaufleute sich zum Dienst an der Jugend hingeben. Welche Summe von Laienbetätigung, oft zur Lösung der schwerwiegendsten sozialen Probleme mobil gemacht, schliessen die Universitäten (Mission), die „Christlichen Vereine Junger Männer" in sich. Wir haben bescheidene Anfänge ja auch bei uns. Aber drüben ist alles grosszügig. Man muss nur einmal in der alten Exeter Hall das weitverzweigte Werk des dortigen Vereins gesehen haben, oder einige Tage in dessen wunderschönem Ferienheim auf der Insel Wigth gelebt haben, und ein gewisser Neid, der all' das gerne zu Nutz und Frommen der schweizerischen jungen Männerwelt dienstbar machte, lässt sich schwer darnieder halten. Sie haben drüben

auch das *Geld* für solche Veranstaltungen, eben weil sie die Leute dafür haben; und sie haben die Leute, weil das Verständnis für den Wert und die Notwendigkeit dieser Dinge drüben ein viel allgemeineres ist, als hierzulande.

Aber auch der Pfarrer findet für den Dienst in seiner Gemeinde tatkräftigste Unterstützung aus Laienkreisen. Da wird eine Gemeinde unter so und so viele junge Leute verteilt. Sie haben die Aufgabe, die neu Zuziehenden aufzusuchen, ihnen mit Rat an die Hand zu gehen, sie zur Kirche einzuladen, die Kranken zu besuchen, die Armen zu unterstützen etc. etc. Man hat es drüben erkannt, der Pfarrer ist nicht allein da, um diese Dinge zu treiben, er kanns gar nicht allein, wir müssen ihm helfen, ihn unterstützen, als seine „Handlanger" uns ihm zur Verfügung stellen.

4. Ich nenne als Viertes kurz: England ist das Land, das wie kein anderes reich ist an philanthropischen Werken aller Art, an christlichen Liebeswerken innerer und äusserer Mission. Auch nur die hauptsächlichsten auf den einzelnen Gebieten christlicher Liebestätigkeit aufzuzählen, würde ermüden. Von höchstem Interesse dürfte auch ein Einblick sein in die Versuche zur praktischen Lösung der sozialen Fragen, wie sie drüben gemacht werden und wie Förster in seinem Buche: „Christentum und Klassenkampf" darüber rühmend spricht: „Es gäbe Vieles, unendlich Vieles drüben zu sehen, zu lernen, dessen Gewinn uns durch's ganze Leben begleiten würde."

5. Und nun, meine Herrn, erlauben Sie mir zu den praktischsten aller Reflexionen meines Themas überzugehen. Mit Freude habe ich aus dem Protokoll der „Schweizerischen reformierten Kirchenkonferenz" gesehen, dass Glarus einen Antrag eingebracht hat betr. Anbahnung offizieller Beziehungen mit den protestantischen Kirchenbehörden der andern europäischen Länder. Der Antrag wird allerdings erst nächstes Jahr zur Behandlung kommen. — Wie wäre es, meine Herren, wenn diese Beziehung einmal im Blick auf die grösste und bedeutendste aller protestantischen Kirchen, diejenige Englands, die lebendigste aller Formen annehmen würde, diejenige von Person zu Person, von Auge zu Auge. Wie wäre es, wenn einmal *eine Englandfahrt schweizerischer Pfarrer zu Stande gebracht werden könnte,* nicht im Interesse irgend einer politischen Mission, lediglich von dem Wunsche eingegeben, von den grossen Lehrmeistern praktischen Christentums drüben Belehrung und Anregung zu empfangen zu Nutz und Frommen der eigenen lieben Kirche im Heimatland? Oder bedürfen

wir solcher nicht; vermögen wir uns selbst zu genügen, gerade im Blick auf unser Amt, unsere Kirche?

Bei aller England-Begeisterung, die der geneigte Leser auch diesen Zeilen abgefühlt haben mag, ist sie doch keineswegs so blind, behaupten zu wollen, es komme alles Heil für unsere Kirche von dorther, es sei drüben alles so mustergültig, dass wir die englischen Verhältnisse kurzweg kopieren wollten und sollten. Nicht um gedankenloses Kopieren, sondern um aufmerksames Studium des überreichen Materials kann es sich handeln. Warum sollten wir Pfarrer nicht auch einmal versuchen, was Kaufleute, Ärzte, und viele andere gelehrte und ungelehrte Berufe schon längst tun, durch eigene Anschauung von Andern zu lernen und das Beste zu behalten? — Und sollte uns, die wir berufen sind, als geistige Führer dem Volke voranzugehen, eine Versetzung aus den engen und beschränkten Verhältnissen unserer Umgebung hinaus nicht dringend not tun, dass Blick und Gesichtskreis sich weite, das Urteil über andere Zustände gerecht und billig werde und die Selbstschätzung in den gebührenden Schranken bleibe, dass etwas von jener erfrischenden Grosszügigkeit, wie sie uns drüben so wohltuend entgegentritt, auch in unserer Kirche und allem was sie tut, zu verspüren ist. Die Erkenntnis, dass wir von Andern, zumal von den Engländern, fürs praktische Amt viel lernen können, beginnt erfreulicher Weise gerade unter den jüngern Theologen sich Bahn zu brechen, denn immer zahlreicher werden die „Englandfahrer“ unter den Kandidaten.

Ich verhehle mir freilich die Unterschiede einer schweizerischen Pfarrerfahrt von der eben geschilderten offiziellen Reise nach London nicht. Die deutschen Pastoren waren geladen, wir müssten uns selber einladen. Der Versuch wäre aber doch zu wagen, ob nicht ein diesbezüglicher Wunsch aus dem Schooss der Schweizer-Geistlichkeit, *durch die geeigneten Persönlichkeiten vorgetragen,* drüben freundliche Aufnahme fände. Wir leben im Zeitalter internationaler Kongresse. Die englischen Bürgermeister besuchen die Städte Deutschlands, deutsche Arbeitervereine gehen über den Kanal.

Uns würde kaum Extrazug und -Schiff gratis hinüberführen. Und damit berühre ich vielleicht den Punkt, der manchem Kollegen einen solchen Plan von vorn herein als unausführbar erscheinen lässt. Nur soviel sei gesagt: gemeinschaftlich käme eine solche Reise bedeutend billiger und auch ihr Ertrag dürfte ein grösserer sein.

Mir war es nur darum zu tun, diesen Gedanken einmal in

weitere Kreise unserer Geistlichkeit hineinzuwerfen. Vielleicht findet er da und dort Wiederhall.

Der Ernst des praktischen Christentums in England ist eine Macht, die schon manchen Skeptiker zum freudigen Bewunderer gewandelt hat. — — —

Casualiengelder.

Ein neues Diskussionsthema, wie s. Zt. über Abstinenz etc. Die Redaktion bittet um referierende und kritisierende Äusserungen aus den verschiedenen Kantonen, auch von Stadt und Land.

Es ist nicht gerade eine besonders brennende, aktuelle, die Gemüter erregende Frage, welche hier berührt wird und Anlass zur Meinungsäusserung geben soll, aber doch eine Frage, die es wert ist, einmal besprochen zu werden. Für manchen Kollegen ist sie bedeutungslos, weil es in seiner Gemeinde nicht üblich ist, für Taufen, Hochzeits- und Leichenreden besondere Entschädigungen auszurichten, oder weil diese Gaben, altem Usus gemäss, in das Spendgut oder dergleichen fliessen; aber in vielen Gemeinden spielen sie doch eine Rolle, werden als eine Beigabe zu der gesetzlichen Besoldung betrachtet und als solche angenehm empfunden. In einer Zeit, da Teuerungszulagen auch an Pfarrer ausgerichtet werden, wohl in der Erkenntnis, dass sie für ihre Leistungen oder ihre Stellung ungenügend honoriert seien, mag es freilich seltsam scheinen, wenn man diese Bächlein abgraben will und dennoch möchte ich wünschen, dass dieses alte Zöpfchen abgeschnitten werde — nicht etwa weil diese Zulage nicht willkommen wäre, sondern weil damit manche Gefahr und Entwürdigung verbunden zu sein scheint. Wir Pfarrer sind auch Menschen und könnten leicht die Dienste bei den genannten Anlässen nach der gespendeten oder zu erwartenden Entschädigung richten. Wir werden das natürlich bestreiten und sagen, darauf nehmen wir keine Rücksicht, wir erfüllen auch da unsere Pflicht, wo wir nicht noch extra honoriert werden, aber können wir es verhindern, dass dieser Vorwurf vielleicht von einer Seite erhoben wird, die uns nicht gewogen ist oder sich in irgend welcher Weise verkürzt oder verletzt glaubt? Eine Entwürdigung, eine Beeinträchtigung unseres Amtes aber ist es, wenn uns ein „Trinkgeld“ angeboten werden will, wenn nach einer Trauung z. B., wo möglich noch in der Kirche, der neugebackene Ehemann seinen mehr oder minder gespickten Beutel zieht, um dem Pfarrer, der ihn mit so „schönen Worten“ in die seligen Gefilde des Ehestandes hinübergeleitet hat, den Obolus zu entrichten, wenn Einer

uns fragt: Was kostet's? oder wenn man uns nachträglich durch ein Kind den „Lohn" schickt. Diese oder ähnliche Erfahrungen hat gewiss Jeder gemacht. Was nützt es, wenn wir die Leute in ihren Redensarten korrigieren? So denken sie eben und darum wäre es besser, wenn diese Casualiengelder verschwänden. Als ich im Freundeskreise diese Frage einmal zur Sprache brachte, gab man mir zur Antwort, ich wäre zu empfindlich, und dasselbe sagten auch meine „Herren Kirchenältesten", denen ich meine Bedenken nicht verschwieg. Man wird mir raten: dann nimm die Gaben nicht; ich habe schon Manchen gebeten, von einer Entschädigung Umgang zu nehmen, und fühlte wohl, wie er froh und erleichtert von dannen zog; wer will aber jedesmal die Bedürftigkeit erkennen? Und dann, wie ist es, wenn die teuerer gewordene Lebenslage, wenn allerlei Verpflichtungen es uns verbieten, diese Quellen zu verstopfen? Das Rationellste wäre wohl Ersatz dieser Casualiengelder durch eine Zulage, aber wer will sie betteln gehen?

Wie kann diese Frage wohl am Besten gelöst werden? Bin ich wirklich zu empfindlich. *M. in W.*

Bücherschau.

Dr. *Karl F. A. Lincke,* **Samaria und seine Propheten.** Ein religionsgeschichtlicher Versuch mit einer Textbeilage: Die Weisheitslehre des Phokylides, griechisch und deutsch. Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr, 1903. VIII u. 179. Geh. 4 Mk.

Der eigentliche Inhalt des Buches, dem Originalität nicht abgesprochen werden kann, ist eine in immer neuen Variationen vorgetragene Melodie über das Thema: Was kann aus Juda Gutes kommen? Davon ausgehend, dass der Gegensatz von Juda und Israel für das Verständnis und die Beurteilung der alttestamentlichen Geschichte und Religion von grosser Bedeutung ist, treibt der Verfasser diesen Gedanken auf die Spitze und identifiziert den Gegensatz geradezu mit demjenigen von religiösen und sittlichen Ideen einerseits, hierarchischen Idealen und Institutionen andererseits, mit dem von Religion und Politik, von Propheten und Gesetz, und erklärt schliesslich: Im Christentum steht Israel gegen Juda. Was irgend gross und bedeutend ist an der Religion Israels, kommt aus dem Norden. Man gewinnt den Eindruck, dass diese Überzeugung von vornherein feststeht; der geschichtliche Stoff muss sich diesem Dogma wohl oder übel anpassen. Ja, obschon der Verfasser im Vorwort als Grundbedingung für das Verständnis des zu schildernden Geisteskampfes die unparteiische Vernehmung der Zeugen fordert, wird man selbst den Verdacht schwer los, dass die Schrift von antisemitischen Neigungen beeinflusst, wo

nicht eingegeben sei. Wird doch gleich am Anfang (S. 2) gesagt, Samariter und Juden stehen sich bis zuletzt so feindlich gegenüber, dass man nicht umhin könne, bei Israel und Juda die Frage des Unterschiedes der Rasse zu stellen.

In 5 Kapiteln wird der Antagonismus der beiden Stammverbände dargestellt. Kap. I: *Die Propheten Ephraims,* behandelt die Geschichte von Mose bis zum Exil, Kap. II: *Phokylides,* sucht die Echtheit des phokylideischen Lehrgedichtes, d. h. seine Entstehung im 6. vorchristlichen Jahrhundert, und seine Abhängigkeit vom Parsismus darzutun, um alsdann dieses Gedicht als Vorlage für die jüdische Gesetzgebung des Exils und des folgenden Jahrhunderts, besonders für das Heiligkeitsgesetz und einen Teil des Deuteronomiums zu erweisen. Kap. III beschäftigt sich mit den *Essenern*, Kap. IV: *Die Weisheit Salomos*, sieht im 1. Teil dieser Schrift ein Erzeugnis der samaritanischen Prophetenschule des 2. vorchristlichen Jahrhunderts, im 2. Teil einen alexandrinischen Anhang. Kap. V: *Die Makkabäer,* gibt eine Darstellung der Politik und Literatur des Judentums des 2. Jahrhunderts.

Die Gesamtauffassung Linckes von der Geschichte Israels und seiner Religion wie die Beurteilung zahlloser Einzelfragen ist so eigenartig und fordert wohl auf jeder Seite so sehr den Widerspruch heraus, dass zur gründlichen Auseinandersetzung mit seiner Schrift ein besonderes Buch zu schreiben wäre. Auch die Methode seiner Untersuchung und die Art seiner Stellungnahme zur bisherigen Arbeit der Forschung ist in mehrfacher Beziehung zu beanstanden. Ich meine nicht, dass es nötig gewesen wäre, jede vereinzelt ausgesprochene Meinung anderer Gelehrter über jeden zur Sprache kommenden Gegenstand zu registrieren, aber es geht nicht wohl an, völlig neue Behauptungen ohne Begründung einfach hinzustellen, und so allgemein angenommene und wissenschaftlich so wohl begründete Anschauungen wie die, dass das Pentateuch in seiner grossen Masse aus den Quellenschriften des Jahvisten des Elohisten, des Deuteronomiums und der Priesterschrift bestehe, hätten nicht ohne jegliche Erörterung und Diskussion ignoriert und ohne Beweis durch eine andere Ansicht ersetzt werden dürfen, nach der z. B. Ex 20 40 (sic!) das Bundesbuch Ex 22,6 8 wird z B durch Ex 28,15 ff. erläutert S. 82) bilden, das Buch Lev aber das um cap. 19 sich ankristallisierende Heiligkeitsgesetz darstellt. Dieses „Heiligkeitsgesetz" ist älter als jenes „Bundesbuch" (S. 94), das seinerseits mit dem Gesetz des Jahres 444 identisch ist (S. 109). Für all diese Behauptungen wird nicht der Schatten eines Beweises erbracht: das Verhältnis zu Neh 8 10 wird mit keinem Worte gestreift, dafür wird als „merkwürdige Gleichung" mitgeteilt, dass um dieselbe Zeit die Antigone in Athen aufgeführt worden sei (die „ungeschriebenen Gesetze"). Ebenso wenig wird der Beweis angetreten für die Ansicht, dass die kanonische Genesis in mancher Hinsicht sich als ein z. T. dürftiger Auszug aus dem Buch der Jubiläen darstelle, das seinerseits im 2. vorchristlichen Jahrhundert entstanden und auch älter sei als Hiob (S. 158 ff). Auch die auf S. 24 vorgetragenen Versicherungen über die Hauptquelle der historischen Bücher ersetzen eine wissenschaftliche Begründung nicht. Um die Abhängigkeit des phokylideischen Gedichtes vom Parsismus zu beweisen, stellt L. eine ganze Anzahl

z. T. recht allgemeiner und wenig besagender Betrachtungen an, wobei er sich z. T. auf recht späte und unzuverlässige Berichte stützt, dagegen finden wir hiefür nicht ein einziges Zitat aus dem Avesta, aus dem jene Übereinstimmung zu ersehen wäre. Nur auf S. 21 ist (ohne Angabe der Stelle) ein solches Zitat zu anderm Zwecke gegeben, nämlich um zu zeigen, wie ähnlich Jahve und Ahuramazda, Elia und Sarathustra, Ahabu und Vistaspa, die persischen Raubritter und Benhadad von Damaskus seien. Trotzdem seit den ersten Anfängen ein schroffer Gegensatz zwischen Josephstämmen und den levitischen „Bündlern" besteht, auch scharf zwischen dem *Jahve*heiligtum des Propheten Mose in Kades und dem *Elohim*berge des Arabers Mose unterschieden wird, nimmt L. doch ohne weiteres an, dass die Jahveverehrung auch den „Leviten" eigen gewesen sei. Aber nirgends erfahren wir, wie eine solche Aneignung der Religion des feindlichen Verbandes sich geschichtlich vollzogen habe und wie sie überhaupt denkbar sei. Solcher Schwierigkeiten ergeben sich auch sonst noch eine ganze Reihe, offensichtlich ohne dass der Verfasser sich derselben bewusst geworden wäre. So scheint er auch zu übersehen, welche Konsequenzen sich aus seiner Annahme einer makkabäischen oder gar nachmakkabäischen Entstehung der Genesis für die Kanongeschichte ergäben. Ferner ist die Arbeit von L. nicht arm an innern Widersprüchen und Unklarheiten. Auf S. 13 lesen wir, dass David den Stamm Benjamin fast gänzlich aufgerieben habe, und etliche Zeilen weiter, dass ein Teil dieses Stammes sich nachher gegen David erhoben habe. S. 42 steht oben: „für denkende Männer in Juda und Samaria lag eine Stadt wie Milet im 6. Jahrh. v. Christi nicht ausser der Welt"; das will heissen, Palästina stand infolge der Perserherrschaft geistigem Einflusse von dorther offen, es konnte also z. B das Gedicht des Milesiers Phokylides die Vorlage für ein jüdisches Landrecht werden. Aber ungefähr 2 Jahrzehnte vorher waren (S. 42 Mitte) die kleinasiatischen Griechen, deren „Vorherrschaft zur See von Pontus bis Kyrene unbestritten war," so beschränkt, dass sie über Lydien nicht hinaussehen. Nach S. 82 trägt der Hohepriester das Losorakel auf der Brust, nach S. 86 befindet es sich in der heiligen Lade. S. 96 oben steht: „Im Dekalog ist das *heno*theistische religiöse Bekenntnis vorangestellt." Ibid. Mitte: „Der Dekalog ist . . . eine Erhebung Jahves zu dem Adon Jahve, dem Herrgott, neben dem die andern Götter sämtlich Nichtse sind." Ganz unklar ist die Art, wie L. über Mose und sein Werk redet. Er unterscheidet einen Propheten Mose der Josephstämme in Kades und einen Leviten Mose der mit Juda verbundenen Stämme; diese letztern sollen dann den Richter von Kades kopiert haben (S. 10), aber man erfährt nicht, warum das geschah und wie es geschah, ob die Leviten eine eigene Mosetradition hatten und dieselbe dann durch jene Kopie vielmehr eine Usurpation bedeutet und Mose ursprünglich mit den Leviten nichts oder nur als ihr Gegner zu tun hatte. Auf S. 28 wird das offenkundige vaticinium ex eventu 1. Reg 13,1ff. besprochen, ohne dass klar würde, ob L. über dasselbe nur referiert, oder ob er wirklich glaubt, dass ein Prophet in Jeroboams I Zeit so bestimmte Aussagen über den König Josia machte. Endlich ist es als ein Fehler zu bezeichnen, dass der Verf. bei aller scheinbaren Betonung der Bedeutung wandernder Ideen und Vorstellungen doch gerade bei wichtigen Punkten das Gewicht allzu einseitig auf literarische Zusammenhänge legt, wie

z. B. bei dem Versuch, die Weisheitslehre des Phokylides als Quelle des Heiligkeitsgesetzes nachzuweisen.

Aus der Unmasse von Einzelfragen, deren Behandlung der Kritik ruft, seien im Folgenden noch eine Anzahl hervorgehoben. S. 7 behauptet L., dass Ephraim sich trotz Mischung mit kanaanitischen Volksresten namentlich im nördlichen Gebirgsland unverändert erhalten habe bis in die Zeit des Propheten von Nazareth und der römischen Kaiser. Worauf stützt sich diese Behauptung? S. 9 bringt L. die Chabiri der Tell-el-Amarna-Tafeln etymologisch in Verbindung mit hebr. châbêrin und übersetzt „Bündler", „wie sie sich auch später noch in Palästina nannten, im Gegensatz zu dem Volk des Landes (Am-ha-arez)." Also die Pharisäer zur Zeit Jesu sind die direkten Epigonen jener Chabiris um 1400 vor Chr., und ihr Gegensatz zur ungelehrten Masse des Volkes wird in Parallele gesetzt zu dem Gegensatz zwischen den gegen Palästina vordringenden Eroberern und den Kanaanitern! Warum aber dieser „hebräische" Name nur von dem vorisraelitischen Abd-Chiba in Jerusalem gebraucht wird und sonst nicht mehr vorkommt bis herab auf die spätjüdische Literatur, erfahren wir nicht. — „Der Aufstand des Absalom war ein Kampf der Nordstämme gegen Juda" (S. 13); darum war wohl Hebron der Sammelplatz der Empörer! — Die Schilderung der Revolution des Jehu in 2. Reg. 9f ist nach L. levitische Geschichtsfälschung (S. 19); „er tritt die Regierung in Samaria an im Einverständnis mit den Besten seines Volkes." Das stimmt für den Mörder des Omriden seltsam zu der vorhergehenden Verherrlichung Omris und Ahabs. Und ist denn L. das Urteil des von ihm sehr hochgehaltenen Propheten Hosea über Jehu (c 1.4) unbekannt? Die Behandlung dieser Erzählung ist typisch für die Art der historischen Forschung und Quellenkritik bei L. So hat man es leicht, der hebräischen Schriftstellerei alles Beliebige aufzubürden. — „Die Jahvepropheten waren die beste Stütze des Königtums in Ephraim" (S. 21). Wie reimt sich das mit der Haltung Elisas gegenüber den Omriden und mit Hoseas Urteil über das Königtum? Von diesen selben Propheten heisst es (S. 22), dass sie Priester in Ephraim waren, dass die Prophetenschule des Elia und Elisa die geistige Macht des Reiches Ephraim darstellte; und doch das harte Urteil des Hosea über sie? Nach S. 26 setzt Hosea die Befreiung Israels aus Ägypten voraus; wie erklärt sich L. diese Überlieferung bei Hosea, da doch nach seiner Auffassung gerade das Israel Hoseas nicht aus Ägypten gekommen war? Was übrigens in diesem Prophetenbüchlein für Israel ungünstig lautet, ist judaistische Entstellung (S. 27); aus seinen Rügen gegen Ephraim spricht „der nachbarliche Hass Judas und der Leviten." — Der König Josia kommt sehr schlimm weg, während der Assyrer in Samaria auch nach 722 den Jahvekult begünstigt, zerstört Josia, was jener gepflegt (S. 28). Für die Zustände unmittelbar nach der Einführung des Deuteronomiums wird Maleachi zitiert (S. 29f). Der Prophet Jeremia wird durchweg als Vertreter und Verfechter der Nordstämme beurteilt. Weil er die Rechabiten in Schutz nimmt, gehört er zu den Propheten Ephraims. Wie erklärt sich L. bei seiner Auffassung von den Sympathien und Antipathien Jeremias dessen bewegliche Klagen um sein Volk? Ganz dunkel bleibt, wann sich L. die Ermordung des Gedalja denkt. Er sagt (S. 35), der Bericht darüber gebe ein Bild von den Zuständen in Palästina zur Zeit der ersten Versuche der Chaldäer, die

Oberherrschaft über Palästina zu gewinnen. War das zur Zeit Jojakims oder Zedekias? Und nach Karkemisch noch Versuche?

Ebenso eigenartig, wie in Kap. I die vorexilische Geschichte Israels behandelt wird, beschäftigt sich Kap. II mit der Phokylidesfrage. Auch hier haben wir wieder eine ganze Anzahl völlig in der Luft stehender Behauptungen wie die, dass Heraklit sich von der zoroastrischen Theologie angezogen fühlte, und dass der Artemiskult in Ephesus persische Elemente gehabt habe (das heilige Herdfeuer!). Der Einfluss des Parsismus im griechischen Westen wird, und zwar schon in der allerersten Zeit der persischen Zeit, als sehr tiefgehend gedacht. Wie damals, als die Perser gehasst und bekämpft wurden, ihre Religion doch eine solche Wirkung gehabt haben könne, wird nicht gefragt. Mit den wichtigen Fragen, was eigentlich zu den Hauptlehren des Parsismus in jener Zeit gehört habe und in welchem Masse man die Perser des Kyros als Mazdaverehrer betrachten dürfe, beschäftigt sich L. gar nicht. Ob die Lehre von den Weltperioden, die schroffe Ausprägung des Dualismus in zwei entgegengesetzten Geisterreichen, die Unsterblichkeitslehre jenem Parsismus schon eigen gewesen, ist sehr fraglich, und damit wird auch die behauptete Einwirkung desselben auf Pythagoras höchst problematisch. Wie leicht L. es sich macht, parsistische Einflüsse nachzuweisen, zeigt (S. 46) die Entdeckung, dass die Inschrift eines in Unteritalien gefundenen Totentäfelchens: „Seliger und Gebenedeiter, du wirst nicht mehr ein Sterblicher, sondern ein Gott sein," den parsistischen Unsterblichkeitsglauben voraussetzte. Sind auch die altgriechischen Mysterien parsistisch? Hat Rohde seine Psyche umsonst geschrieben?

Dass L. die Widerlegung von Bernays, der das Phokylidesgedicht für eine moralische Anthologie aus biblischen Quellen aus der Zeit 150 vor bis 70 n. Chr., also für ein Pseudepigraph erklärt hatte, und der Beweis der Echtheit gelungen sei, kann schwerlich behauptet werden. Ein Hauptargument, auf das L. grosses Gewicht legt (S. 50), die Ähnlichkeit mancher Stellen in der christlichen Didache mit dem phokylideischen Gedicht ist hinfällig, da die literarische Benutzung einer Schrift im 2. christlichen Jahrhundert doch nicht als Beleg für die Entstehung derselben im 6. vorchristlichen Jahrhundert gelten darf. Für die These: „Phokylides ist das ins Griechische übersetzte Zarathustra" fehlen alle Belege (S. 59). Man erfährt nicht einmal, woher L. seine Darstellung der Lehre Zarathustras entnommen hat. Dass eine Reihe von Lehren des Plato aus Phokylides entlehnt seien, entbehrt wiederum der Begründung Um solche Abhängigkeit wissenschaftlich zu beweisen, müssten doch die dicta probantia konfrontiert werden; mit einigen allgemeinen Sätzen kann das nicht geleistet werden. — S. 60 steht zu lesen, dass im 6. vorchristlichen Jahrhundert „der Parsismus" (nicht etwa die persische Macht) ganz Vorderasien von Pontus bis zum Nil beherrscht habe, dass aber die persischen Könige den unterworfenen Völkern volle Freiheit liessen, welche Götter sie verehren wollten; „die religiöse Gesinnung war die Hauptsache, darauf wurde Gewicht gelegt" (sic!).

Aber wozu diese ganze Erörterung über das Gedicht des Phokylides? Im Gegensatz zu Bernays möchte L. dartun, dass gewisse Partien des Pentateuch nicht etwa dem jüdischen Pseudophokylides den Stoff für seine Spruchsammlung geliefert haben, sondern ihrerseits erst auf Grund dieses Gedichtes

entstanden sind. Namentlich der Kern des Heiligkeitsgesetzes, Lev 19, wird durch synoptische Übersicht (S. 66ff) als solche Nachbildung zu erweisen gesucht. Es würde zu weit führen, die Parallelen alle kritisch zu prüfen. Die erste besteht darin, dass das Wort des Phokylides: „Ehre Gott vor allem" gleichgesetzt wird Lev 19,2: „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, Jahve euer Gott." L. anerkennt auch Unterschiede, aber er erklärt sie nicht (S. 74); denn es genügt nicht, zu sagen, dass aus dem Gesetze der Sondergeist eines herrschsüchtigen nationaljüdischen Priestertums spreche (S. 75). Wie ein solcher chauvinistischer Priesterstaat dazu käme, eine solche fremde Spruchsammlung durch Umbildung und Reduktion des reinen Monotheismus zum Henotheismus zu seinem Grundgesetz zu erheben, wird nicht erörtert. Die These von L. setzt voraus: 1) Der Parsismus hat bei der ersten Berührung unter Kyros sofort das Griechentum aufs tiefste beeinflusst und so u. a. die Weisheitslehre des Phokylides ins Dasein gerufen; 2) Dieses Gedicht ist noch im 6. Jahrh., vielleicht unter Kyros (S. 78) in Juda Vorlage für das Gesetz Lev 19 geworden. Spätere Erweiterungen des Heiligkeitsgesetzes haben das Buch Lev geschaffen. Eine noch spätere Bearbeitung liegt im „Bundesbuch" (Ex 21 - 40!) vor. Den Kern des Deut bildet Dt 12f „Das Exkommunikationsgesetz gegen Ephraim" (S. 87). „Der ältere Dekalog des Deut.", cap. 27,14 – 26, ist ebenfalls von Phokylides abhängig (S. 89f). Diese Fluchtafel stammt aus der Zeit Esras (S. 94). Nach S. 89 ist sie aber älter als der Dekalog Dt 5, dieser somit nachesraisch. Das Deut, „das Denkmal priesterlicher Unduldsamkeit, hat sich durch reichliche Ausschmückung in ein Denkmal prophetischer Religion und wahrer Humanität verwandelt" (S. 94). Man sucht umsonst nach einer Erklärung dafür, wie das nachexilische jüdische Priestertum dazu gekommen sei, eine solche Umwandlung seines Gesetzes vorzunehmen und dem prophetischen Geiste, der doch nur in dem verhassten Samaria zu Hause ist, solche Konzessionen zu machen. — Die Abhängigkeit des Pentateuch vom Parsismus soll sich auch darin zeigen (abgesehen von der durch Phokylides vermittelten), dass die Mosessage in mehreren Zügen, z. B. Ex 34,27ff, der Zarathustrasage nachgebildet sei und unzweifelhaft den Zweck verfolge, Mose nicht hinter Zarathustra zurückstehen zu lassen!

Auch die Schilderung der Verhältnisse der Juden und Samariter vom 5. Jahrhundert ab trägt denselben Charakter, wie die früheren Abschnitte. Alles wird zu Gunsten Samarias gedeutet; Juda hat immer Unrecht. In hohen Worten wird, vom „religiösen Geist und der edlen Bildung" geredet, die in Samaria ihre Stätte hatten (S. 101f, 152f), aber worin sie bestanden, hören wir nicht. Und warum nahmen denn die Samariter das Gesetz der Juden an? — S. 118 scheint L. die Rechabiten und Essener zu identifizieren und ebendort wie S. 112 gilt die Weisheitslehre des Phokylides als Schriftdenkmal der Essener, als Spiegelbild ihrer ganzen Denk- und Lebensweise. Wie soll man das nach den vorhergehenden Ausführungen verstehen? Diese Weisheitslehre stammt von dem Mileser Phokylides (S. 48), ist von ihm unter dem bestimmenden Einfluss des Parasismus gedichtet worden (S. 59), bildet die Grundlage für das Heiligkeitskeitgesetz (S. 66ff) und für die deuteronomische Fluchtafel (S. 89f), zugleich ist sie aber ein Schriftdenkmal der Essener in Samarien (S. 112, 118), die ihrerseits die Fortsetzer des Werkes und der Religiosität der Rechabiten und Propheten Ephraims sind, und schliesslich lebt der Geist des

Phokylides wieder in der „Weisheit Salomos“ auf (S. 128). Der Nachweis, dass der 1. Teil der Weisheit Salomos ein Produkt der „samaritischen Prophetenschule in Sichem“ sei, steht auf schwachen Füssen (S. 141); eine Auseinandersetzung mit andern Ansichten, die auch hier sehr am Platze wäre, findet sich nicht; dafür die Versicherung (S. 137), „Der Verfasser der Weisheit Salomos habe das Schicksal der Landschaft Samaria und das Ketzergericht über die Prophetenschule in Sichem vorausgesehen,“ deren Existenz einfach dekretiert wird. — In der Darstellung der Makkabäerzeit kommt die Antipathie L. wieder deutlich zum Ausdruck, er vermag der Grösse dieser Bewegung nicht gerecht zu werden (S. 150 ff). Den Juden macht er endlich auf religiösem Gebiet noch den Vorwurf, dass sie in ihrer Literatur (im Buche Jesaja, in Jesus Sirach, den Sprüchen Salomos und im Hiob) gegen den Unsterblichkeitsglauben der Samariter „polemisiert“ hätten. „Unsterblichkeit aber und göttliches Gericht sind ursprünglich Glaubenserrungenschaften der religiösen Volksseele von Samarien“ (S. 165). Nach früheren Ausführungen sollte man glauben, das wären durch Phokylides vermittelte parsische Ideen (S. 46, 127 f).

Ob durch solche „religionsgeschichtliche Versuche“ die alttestamentliche Wissenschaft sonderlich gefördert werde, erscheint sehr fraglich.

J. Hausheer.

Wilh. Schlatter, **Wegmarken**, Erlebtes, Errungenes und Erkanntes. 8° 192 S. Basler Missionsbuchhandlung. Fr. 3.—

Charakteristisch ist die Abhandlung: Wer ist ein Theologe? Darin plädiert der Lehrer am Predigerseminar, an der Anstalt für wissenschaftlich nicht ausgerüstete Verkündiger des Evangeliums, wie es *ihnen* richtig erscheint — selbstverständlich für die Existenzberechtigung des ungelehrten Gottesgelehrten, weil die Apostel, speziell der Verfasser der Apokalypse Fische gefangen statt studiert habe. Das Christentum sei keine Scheinlehre etc. Dabei verwechselt Schlatter die wissenschaftliche Verarbeitung des religiösen, kirchengeschichtlichen, kultischen Stoffs mit der Gotteserkenntnis („Eroberung“ derselben) durch das Herz, also mit der Frömmigkeit, der frommen Ueberlegung usw. Der Begriff der absolut feststehenden Offenbarung und die Gewissheit, selber sie richtig zu besitzen und zu verstehen, überhebt ihn aller Frage nach der Wahrheit. Immerhin kann ein Studierter sie trotz seines Studierens einmal haben nur muss sein Studium ihm den Weg zu Schlatters Dogmatik (er personifiziert sie mit Jesus) offen gelassen haben (S. 166). *A. W.*

Das **Calvinjahr** bringt eine Reihe Publikationen. Vorerst sei nur auf die zur Massenverteilung an Schüler der höhern Klassen und erst recht an Erwachsene sehr geeignete, auch mit hübschem Titelbild nach René Boivin ausgestattete Lebensbeschreibung D. A. Baur's in Weinsberg verwiesen (kl. 8°. S. Mohr, Tübingen, 1909. Einzeln 50 Pfg.)

Der Verfasser steht uns als Autor der 2-bändigen Theologie Zwinglis nahe. Er weiss auch hier lebensfrisch und klar die ganze Wahrheit und zugleich ihre Wurzeln zu schildern und dadurch dem, unserm Geschlecht nicht ohne weiteres sympathischen „Unfehlbaren von Genf“ dem Herzen verständlich und sogar lieb zu machen. Seine Grösse verstehen heisst zum grossen Teil die Weiterentwicklung spezifisch reformierten Wesens begreifen. Wir hoffen auf starke Verbreitung des Büchleins. *A. W.*

Zur Reform der Ausbildung zum Pfarramt.

Von D. *K. G. Götz* in *Basel.*

Schon vor geraumer Zeit hat Pfarrer Dr. O. Pfister in Zürich in dieser Zeitschrift „die Reform unserer Ausbildung zum Pfarrer" in einer Reihe von Artikeln befürwortet auf Grund einer Umfrage bei verschiedenen bekannteren schweizerischen Geistlichen. Seine Ausführungen reizten mich zu einer Entgegnung. Doch wollte ich abwarten, ob nicht sonst, besonders etwa von akademischer Seite eine sachliche Erwiderung erfolge. Da dies, soviel ich weiss, bisher nicht geschehen ist und mich die Sache immerhin eine weitere Erörterung wohl wert dünkt, so sei mir gestattet, hier zu Pfisters Ansichten Stellung zu nehmen.

Die jetzt übliche theologische Bildung der zukünftigen Pfarrer scheint mir persönlich im Blick auf die Praxis des Pfarramtes nicht so mangelhaft als Pfister und seinen Gewährsmännern, wenn ich auch von vornherein gerne einräume, dass sie da und dort zu wünschen übrig lässt. Ich kann darüber unbefangener als mancher andere urteilen, weil ich von der Pfarrpraxis und vom wissenschaftlichen Unterricht eine gewisse, wenngleich bescheidene Erfahrung habe und doch in beidem nicht mehr unmittelbar drin stehe. Ich beginne gleich mit den Einzelheiten. Besonders heftig wird von Pfister und Genossen die bisherige Art des alt- und neutestamentlichen Studiums kritisiert. Sie haben dabei nach Pfister die Verhältnisse vor 10—15 Jahren zunächt vor Augen. Auch in meiner Studienzeit, was nicht soviel länger her ist, fand man in der Tat meist die alt- und neutestamentliche Exegese eher langweilig und trocken. Aber spielte dabei nicht hauptsächlich ein jugendliches Versehen mit? Jede wissenschaftliche Arbeit, in die man noch nicht recht eingeführt und eingewöhnt ist, bereitet doch, wie fast jede neue Arbeit überhaupt, anfangs mehr Mühe und Unlust als Lust. Daran muss begreiflicherweise immer wieder erinnert werden, so platt und bekannt es ist, gegenüber dem allgemeinen jugendlichen Wahn, Studium sollte nichts wie Lust und Freude sein und genussreiche Selbstentwicklung. Desgleichen bei dem Schreck vieler Anfänger vor dem Hebräischen. Dasselbe betreibt eben keiner mit Gewinn, der nicht ein wenig „ochsen" kann, seinen Willen unter das Joch der Selbstüberwindung beugen. Und gerade dieses Joch will die Jugend von jeher schwer tragen. Dass man das nun aber in reiferen Jahren nicht einsieht und weiter gegen die Exegese und die dafür notwendigen Sprachen murrt, verstehe ich nicht. Oder

glaubt man wirklich etwa, gründliche Kenntnis der Sprachen sei nicht nötig für das Verständnis der Bibel, oder die des Griechischen nur und nicht auch solche des Hebräischen? Jeder weiss doch, wie viel ihm entgeht, schon wenn er ein englisches oder französisches Buch in Übersetzung lesen muss; obschon diese Sprachen und ihre Welt und Denkart der unsrigen noch nahe stehen. Darum sollte auch jeder ermessen können, wie dringend nötig erst die Kenntnis des Hebräischen für das völlige Verständnis der Bibel ist, deren Denken und Welt uns soviel ferner liegen. Oder glaubt einer ohne rechte Kenntnis des Alten Testaments das Neue jemals wirklich verstehen zu können, das mit alttestamentlichem Wesen und Geist ganz durchtränkt ist? Von der Wichtigkeit des Hebräischen für die Kenntnis der ausserkanonischen jüdischen Literatur, die das Verständnis des Neuen Testaments so sehr erleichtert, will ich gar nicht reden.

Wohlfeil ist ferner der Spott Pfisters über die Zerstückelung der neutestamentlichen Wissenschaft in so viele einzelne Disziplinen. Er mag hinsehn, wo er will, in aller Wissenschaft wird ihm jede systematische Trennung bei genauerer Betrachtung nachteilig und künstlich vorkommen: weil das Leben eben stets nur eines und ungeteilt ist. Aber als moderner Mensch, der er sein will, sollte er gleichwohl wissen, wie grossen Gewinn die heutige Gewohnheit der Arbeitsteilung auch in der Wissenschaft bringt gegenüber dem alten Handwerksbrauch. Nicht so ganz ungerechtfertigt, mindestens was die Zustände noch vor etwa einem Jahrzehnt anbelangt, scheint mir der Vorwurf, dass das eigentlich Religiöse in der alt- und neutestamentlichen Wissenschaft zu kurz komme. Denn heute noch hat man in der Tat diesen Eindruck in gewissen Kommentaren zum Alten und Neuen Testament. Indessen trifft der Vorwurf in solcher Allgemeinheit jetzt nicht mehr zu. Oder empfinden nicht die Zuhörer wie Leser zum Beispiel Duhms lebendig wenigstens eine gewisse Art alttestamentlicher Religiosität? Ist es ihnen nicht etwa zu Mute, als rede selbst einer der alten Nabis zu ihnen mit dionysisch flammendem Haar, und als fasse sie ein Taumel der Begeisterung fast wie die alten Prophetensöhne? Und wissen denn nicht auch Wellhausen oder Marti und andere sehr wohl die mannigfaltige alttestamentliche Frömmigkeit zu schildern, die Art eines Amos, Jeremia usw.? Ebenso pflegt heute die Beziehung des religiösen Inhalts der Bibel auf die Situation des Studierenden und seine Umgebung nicht mehr allenthalben zu fehlen. Für's Neue Testament zeigen neueste Kommentare, wie der von Joh. Weiss herausgegebene, das sichtliche Bestreben diesem Mangel abzuhelfen.

Und ähnliche Tendenzen verfolgt die Arbeit Schlatters. Übrigens war die zeitweilige Zurückdrängung des religiösen und die starke Betonung des sprachlichen und geschichtlichen Moments sehr berechtigt, damit einmal eine bessere Grundlage gerade für die praktisch-religiöse Auslegung geschaffen werden konnte gegenüber der alten rationalistischen Willkür und der späteren orthodox-erbaulichen Verschwommenheit.

Es gibt freilich immer Leute genug, die den früheren Zustand rationalistischen Faustrechts und erbaulicher Anarchie auf exegetischem Gebiet schöner finden als wissenschaftliche Ordnung. Die darüber unwillig sind oder doch nicht einverstanden, dass man bei den zukünftigen praktischen Theologen geschichtliches Gefühl gegenüber der Bibel weckt, den Sinn für die Wirklichkeit stärkt und damit gewisse Schranken für die Auslegung und erbauliche Anwendung des Alten und Neuen Testaments errichtet. Nicht nur gewisse Sektenleute und beschränkte Orthodoxe denken so, auch ein Lagarde hat darüber gescholten und sich einmal zu der Behauptung verstiegen [1]): „indem der Protestantismus die Grenzsteine zwischen den beiden Gebieten kirchlichen Schriftgebrauches und wissenschaftlichen Schriftverständnisses ausriss, hat er sich selbst das Grab gegraben." Andere und so auch ich empfinden da jedoch anders. Wir sind dankbar, an Stelle der unvollkommenen Auffassung vom Alten Testament als Weissagung auf Christus und auf das Neue Testament die zutreffendere Anschauung einer meist fortschreitenden Entwicklung vom Alten Testament zu Jesus und dem Neuen Testament hin zu besitzen. Wir sind froh zu wissen, wo besonders im Alten Testament für uns verwendbarer religiöser Stoff sich findet, und brauchen ihn nicht mehr künstlich und gewaltsam aus schlechtem Material herauszupressen. Wir plagen uns nicht mehr mit solchen Erzählungen, die eigentlich religiös-sittlich ganz geringwertig sind, nennen offen im Alten und Neuen Testament schön, was schön ist, und unschön, was unschön ist, und sehen neben den Schatten umso heller das Licht. Die Quellen stehn uns offen, wo das lebendige Wasser quillt, und wir müssen die durstige Seele nicht mehr mit trübem Abwasser tränken; denn wir können jetzt auf die ursprüngliche Überlieferung zurückgehen und Missverständnisse und Missdeutungen Späterer ruhig bei Seite lassen. Wir brauchen uns und andere nicht mehr mit absurden Erzeugnissen jüdischer Wundersucht und apokalyptischer Spekulation zu bemühn und erfahren das Heil um so eher und können desto ruhiger die Zukunft Gott anheimstellen. Die

[1]) Deutsche Schriften 1892, S. 229.

jüdische Theologie des Neuen Testaments verbirgt uns die reine Herrlichkeit der Erscheinung und Worte Jesu nicht mehr, sondern umhüllt sie blos noch für unser Auge wie der Leib die Seele, wie das Gewand den Leib. Manche Einzelheiten der Überlieferung sehen wir freilich im Widerstreite der Kritik schwanken; aber das verbundene Ganze der überlieferten Tatsachen gibt uns doch Anhalt genug, seit wir wissen, dass das Wesen des Evangeliums nicht sowohl in den überlieferten äussern Tatsachen als solchen besteht, sondern in der Gesinnung, die darin zum Ausdruck kommt, im Gottvertrauen, Geduld, Demut, selbstloser Liebe. Darum begreife ich Leute nicht, die, wie ein Gewährsmann Pfisters erwähnt, mit der heutigen Wissenschaft zerfallen, zu Spurgeon greifen, um die richtige Benutzung der Schrift, namentlich des Alten Testaments zu lernen. Zwar habe ich selbst die grösste Hochachtung vor Spurgeons erwecklicher und erbaulicher Beredsamkeit, auch vor seiner tiefen christlichen Erfahrung, aber keine vor solcher Exegese bei ihm, die es fertig bringt, zum Beispiel über die silbernen Füsse der Stiftshütte zu predigen. Solche Auslegekunst begehre ich nicht zu lernen.

Die früher übliche philosophische Schulung der jungen Theologen möchte ich dem Tadel Pfisters und seiner Genossen gegenüber nicht gerade verteidigen. Heute dürfte hierin die jeweilige Person des Dozenten sehr wesentliche Unterschiede bedingen. Bei manchen Vertretern der Philosophie ist jetzt entschieden ein neuer Aufschwung zu bemerken. Namen brauche ich nicht zu nennen; da jeder sie kennen kann. Den Betrieb der dogmatischen Fächer beurteile ich hingegen erheblich günstiger als Pfister und die mit ihm. Von einem dogmatischen Hauptwerk unserer Zeit, der Dogmengeschichte Harnaks, scheint Pfister keine eigene Kenntnis zu haben. Wenigstens erscheint es im Blick auf dieses Werk, das doch von Tausenden benutzt wird und so viele Auflagen und Übersetzungen erlebt hat, auch immer noch einen tiefgreifenden Einfluss ausübt, sehr merkwürdig, dass nach Pfisters Ansicht *niemand* an der Dogmengeschichte Gefallen finden soll. Bei der Symbolik müssen es Pfister und seine Leute seiner Zeit übel getroffen haben. Mir steht A. Ritschls Kolleg darüber in bester Erinnerung. Es gab eine treffliche Einsicht in das innerste Wesen des Protestantismus. Auch Kattenbuschs Symbolik der griechischen Kirche ist wahrlich ein nicht gering zu schätzendes Werk. In der eigentlichen Dogmatik herrschte allerdings, das ist Pfister und den Andern zuzugeben, ebenso wie in der Philosophie längere Zeit eine gewisse Ebbe. Aber als „philosophischer Kopf“ muss ja Pfister wissen, dass nach Hegels richtiger Beobachtung

die Geschichte und so die Geistesbewegungen in Gegensätzen verlaufen. Demgemäss ist in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts auf die vorhergehende philosophisch-dogmatische Hochflut ein Rückschlag erfolgt und die Historie mehr in den Vordergrund getreten; aber die Gegenströmung kann nicht fehlen. Und so sind denn auch jetzt deutliche „Anzeichen vorhanden, dass man aus der einseitig historisch-kritischen Arbeit heraus möchte." Solche sehe ich einmal in verschiedenen grössern dogmatischen Schriften der neuesten Zeit von Kaftan, Häring, Wendt, Tröltsch und andern, ferner besonders in dem eifrig erneuten Studium der Psychologie.

Die Beliebtheit der letztern bei so manchen heutigen Theologen und Philosophen beruht wohl hauptsächlich auf dem Bestreben, auch der Erforschung der frischen, unmittelbaren Gegenwart gegenüber der Vergangenheit wieder zum Rechte zu verhelfen. Ich persönlich stehe zwar dieser eifrigen Pflege der Psychologie in gewisser Hinsicht wenigstens etwas kühl gegenüber. Ich fürchte, sie dient, trotz der prinzipiell angenommenen empirisch exakten Methode, zur Verstärkung des heutzutage so wie so stark wuchernden Subjektivismus; weil die Beobachtung des eigenen und überhaupt des gegenwärtigen Geisteslebens noch weniger zu allgemein anerkannten und befriedigenden Ergebnissen zu führen verspricht als die Beobachtung des Geisteslebens in der Geschichte, das uns doch in ungleich grösserer Ruhe und Objektivität gegenüber steht. Immerhin finde ich für den theologischen Fachmann die Beteiligung an der heute neu aufblühenden Disziplin der Religionspsychologie oder doch ihr Studium sehr wünschbar, so gut wie das der schon länger eingebürgerten Religionsgeschichte und Religionsphilosophie. Für den theologischen Anfänger hingegen scheint mir unbedingt das Studium der Dogmatik und der mit ihr verwandten Disziplinen immer noch die Hauptsache. Das darin behandelte Christentum fasst ja nach unserer heutigen Erkenntnis nicht nur die reine Religion Jesu in sich, sondern zugleich eine ganze Reihe von andern Religionsformen, Gesetzesreligion, Mystik usw., die mit dem Christentum eine mehr oder weniger innige Verbindung eingegangen sind. Die Dogmengeschichte, nebst Symbolik und Geschichte der protestantischen Theologie ist daher eine Art Abriss der Religionsgeschichte. Die Apologetik und die Dogmatik hinwieder sind Religionsphilosophie und Religionspsychologie in nuce. Das ist aber, was der Anfänger in der Theologie bedarf, ein Ausschnitt aus dem Ganzen der Religionswissenschaft, eine Zusammenfassung des Wichtigsten. Mehr kann ihm anfangs nicht viel nützen. Darum scheint mir nur

zweckmässig, wenn in Zukunft wie bisher blos nebenbei dem Theologiestudierenden auch Gelegenheit geboten wird, Religionsphilosophie, -geschichte und -psychologie im allgemeinen kennen zu lernen. Ich weiss wohl, andere denken hierüber anders. Hat doch Lagarde, der bei den jüngern heutigen Theologen stärkern Einfluss hat als sein einstiger Göttinger Kollege A. Ritschl, schon behauptet[1]: „Wer heutzutage im althergebrachten Sinne Theologie, das heisst christliche Theologie studiert haben will, der weiss nicht, was an der Zeit ist. Komparative Religionswissenschaft gilt es treiben." Allein so enge wie Lagarde fasst mindestens bei uns in der Schweiz den Bereich der „christlichen Theologie" niemand mehr. Bei uns werden jetzt selbst die dogmatischen Disziplinen alle, geschweige denn andere, eigentlich nicht mehr „konfessionell", das ist vom Standpunkt eines kirchlichen Bekenntnisses aus, sondern auf rein wissenschaftlicher Grundlage betrieben oder doch zu betreiben gesucht. Darum dürfen wir nicht unbesonnen einfach nachsprechen, was Lagarde im Blick auf preussische konfessionelle Verhältnisse vor langen Jahren geschrieben hat. Andererseits würde eine Zurückdrängung des Studiums des Christentums und der alttestamentlichen Religion zu Gunsten einer vermehrten Berücksichtigung der allgemeinen Religionswissenschaft im theologischen Unterricht unserer Universitäten nur der heute so verbreiteten seichten Vielwisserei und oberflächlichen Bildungssucht Vorschub leisten, deren grimmiger Feind derselbe Lagarde mit Recht gewesen ist. Für die eigentlichen Fachgelehrten allein kann weitgehende Berücksichtigung der allgemeinen Religionswissenschaft von Nutzen sein. Aber das braucht man diesen heute nicht mehr zu sagen. Steht es doch heute an unsern schweizerischen theologischen Fakultäten, wie ich eben gesagt habe, so, dass wir einer Umbildung derselben zu religionswissenschaftlichen in Lagardes Sinn kaum mehr bedürfen. Unmerklich vollzieht sich oder hat sich die Umwandlung derselben aus konfessionellen Einrichtungen zu allgemein religionswissenschaftlichen bereits vollzogen. Sodass, wenn der vielleicht nicht mehr ferne Tag kommt, wo die Trennung von Kirche und Staat eine Veränderung auch in der Stellung des Staates zu den Fakultäten zu fordern scheinen wird, von Seite dieser Fakultäten die Antwort ergehen kann: Wir sind schon seit Jahr und Tag keine konfessionell-kirchlichen Institute mehr, sondern solche allgemein wissenschaftlicher Art auf dem für jeden Staat, auch den Zukunftsstaat[2]), wichtigen Gebiet zunächst des Christen-

[1]) Deutsche Schriften 1892, S. 154 f. [2]) Man vergleiche die Zugeständnisse von A. Menger. Neue Staatslehre S. 56f, 201, 206ff, eines Gegners dieser Ansicht in Hinsicht auf den sozialistischen Staat der Zukunft.

tums, Judentums und dann überhaupt der Religion. Denn in Wahrheit trägt heute bei uns nur noch ein Nebenfach, das Stiefkind der wissenschaftlich theologischen Fakultät, die praktische Theologie eigentlich konfessionell-kirchlichen Charakter; arbeiten doch in allen andern Zweigen der wissenschaftlichen Theologie auch profane Gelehrte mit, klassische Philologen, Orientalisten, Juristen usw., also Leute von vielerlei persönlicher Religion und Weltanschauung, und werden von unsern Fachtheologen berücksichtigt. Die praktische Theologie aber wird leicht den Rückweg zu ihrer wahren Mutter, der Kirche finden.

In der Ethik macht sich ähnlich wie in der Dogmatik neuerdings eine verstärkte Richtung auf die Gegenwart und ihre Bedürfnisse geltend. Hier ist diese Richtung auch sehr wünschbar und einstweilen kaum zu übertreiben. Denn es fehlt noch viel, dass namentlich die praktischen Probleme der christlichen Kulturethik, wie sie für den späteren Pfarrer in den Stadt- und Landgemeinden immer wichtiger werden, durchgearbeitet wären. Der von Ragaz ausgesprochene Tadel, dass die theologische Ethik zwischen Philosophie und biblischer Erbauung ein kümmerliches Dasein führe, entbehrt, soviel ich sehe, nicht einer gewissen Berechtigung, trotz der erfreulichen Arbeit von Herrmann, Wendt, Häring und andern in jüngster Zeit.

Mit der Kirchengeschichte ist Pfister selber nicht so übel zufrieden. Die jüngste Vergangenheit hat eben auch auf diesem Gebiete am meisten geleistet. Immerhin klagt einer seiner Gewährsmänner, die Kirchengeschichte sei zu viel Sach- und zu wenig Personunterricht. Aber mit Recht erinnert Pfister daran, dass die Furcht vor dem Examen das lebendigere Studium oft hemme. Denn in der Tat pflegen die Durchschnittsstudenten zwar mit grossem Eifer Zahlen, Namen und Tatsachenmaterial aufzuschreiben; sobald jedoch der Vortragende persönliche Frömmigkeit in Einzelzügen zu schildern beginnt, so werden wie auf Befehl die Federn abgelegt, man setzt sich bequem hin und hält das für eine Gelegenheit zum Ausruhen oder für den gegebenen Augenblick, um einen lieben Buchstaben in die Bank einzugraben. Und so finden sich natürlich später in den Kollegienheften nur die allertrockensten statistischen Stoffsammlungen. Auch für besondere Rücksicht auf vaterländische Kirchengeschichte, die ein anderer vermisst, dankt der gewöhnliche Student meist wenig. Das Interesse dafür wird in der Regel erst lebendiger, wenn man mit den handgreiflichen Spuren der kirchlichen Vergangenheit im Amt gelegentlich in Berührung kommt, und dann nicht einmal bei allen. Übrigens kommt das wichtigste Stück vaterländischer

Kirchengeschichte, die Reformation in der Schweiz, in den Vorlesungen über allgemeine Kirchengeschichte durchweg genugsam zur Geltung.

Betreffs der praktischen Theologie beklagte unlängst in Deutschland ein gewisser Frühauf, der besser den Namen Spätauf trüge, sie sei unfruchtbarem Historismus verfallen. Daraufhin hat ihm Rade in der Zeitschrift für Theologie und Kirche mit Recht vorgehalten, dass er offenbar nur die Art von Achelis kenne, und ein Bassermann, Baumgarten, Niebergall, Sulze, Simons für ihn nicht existierten. Ebenso habe er von Drews Bestrebungen wohl keine Ahnung. So wird es bei den Anhängern der heutigen Theologie wohl noch hie und da stehn, nicht nur gerade im Fach der praktischen Theologie, dass sie gar nicht recht kennen, worüber sie klagen, oder persönliche schlechte Erfahrungen mit einem Dozenten voreilig verallgemeinern, ohne sich anderwärts umgesehen zu haben. Und doch ist es heute so leicht mit Hilfe von Schriften anderer Lehrer die Mängel auszufüllen, die dem akademischen Studium infolge der unvermeidlichen, menschlichen Unvollkommenheit des Dozentenstandes und der Dozentenwahl anhaften. Leider erwacht gerade in der praktischen Theologie übrigens die Teilnahme und das Verständnis in der Regel erst nach dem Abschluss des Studiums, wenigstens bei uns in der Schweiz, wo die Leute so oft ohne längere praktische Vorübung in Predigt, Katechese usw. in's Amt gelangen. Die meisten würden nach etwa einjähriger Amtstätigkeit, wenn sie einmal die Schwierigkeiten der Sache selbst kennen gelernt haben, dem Vortrag des Dozenten für praktische Theologie mit ganz anderer Aufmerksamkeit folgen als früher. Es ist das eben überhaupt ein grosses Hindernis fruchtbaren Studiums und Lehrens an der theologischen Fakultät, dass es dem Studenten fast immer an genügender praktischer Erfahrung und vielfach auch an innerer Reife fehlt, um das Gebotene recht aufnehmen zu können. Auch der Sinn für Dogmatik und Ethik würde bei manchem viel stärker sein, wenn er schon einigemal vorher eine Darstellung christlichen Glaubens und christlicher Sittlichkeit im Konfirmandenunterricht hätte versuchen müssen, oder wenn er bereits mit den sozialen Verhältnissen und Missverhältnissen einer wirklichen Gemeinde zu tun gehabt hätte. Ebenso wäre der Sinn für Dogmen und Kirchengeschichte bei manchem mehr aufgeschlossen, wären ihm übergeistliches Wesen, abergläubische und asketische Verirrungen, die seit Jahrhunderten in mancherlei Sektengestalt immer wiederkehren, oder veraltete dogmatische Meinungen in lebendigen Persönlichkeiten, in Konkurrenz und Widerspruch schon

vorher entgegengetreten. Und wie weckt doch die Notwendigkeit der allsonntäglichen Predigt das Bedürfnis nach exegetischer Handreichung und Hilfe!

Der Student sieht natürlich in jugendlicher Selbstüberschätzung seine Unreife höchst selten ein. Vielmehr kreidet er gewöhnlich seine mangelhafte Aufnahmefähigkeit dem Lehrer als Schuld an, als Langweiligkeit, gelehrte Kleinkrämerei u. dgl. Häufig reduziert er auch das Gebotene durch Schwänzen und liederliches Nachschreiben. Nachher aber, im praktischen Amt steht er da und weiss sich nicht zu helfen trotz den vielen gehörten Vorlesungen und trotz bestandenem Examen, das ja meist so gelinde ist. Ja, es kommt ihm oft vor, sein gesamtes Studium habe gar keinen rechten Wert für die Praxis, das Nötigste habe man ihm gar nicht gesagt[1]). Während in Wahrheit eben grösstenteils der Fehler bei ihm liegt, sein Studium ein oberflächliches gewesen ist, häufig nichts als notdürftige Examenarbeit, weil er fast alles Dargebotene nur in's Gedächtnis aufgenommen hat und oft nicht einmal in dieses, kaum etwas aber wirklich innerlich sich angeeignet und verarbeitet. Die Dozenten werden in der Mehrzahl diese Mängel ihrer Zuhörer nur zu gut empfinden und selbst darunter leiden; aber steht es in ihrer Macht sie zu ändern? Ein Gewährsmann Pfisters findet, und er selbst stimmt demselben anscheinend bei, dass an der Universität, wie an der Mittel- und Volksschule, die Schüler zu wenig an sich selber erfahren und zu wenig mitarbeiten; dass ihnen zu viel nur die Erfahrungen anderer gedankenmässig andemonstriert werden, Gelehrsamkeit angeworfen, statt Freude an eigener wissenschaftlicher Tätigkeit ausgebildet werde. Für den heutigen Studienbetrieb trifft dieser Tadel meines Erachtens nur wenig mehr zu, seit der Einrichtung der sogenannten Seminare, die dazu da sind und sich auch dafür eignen zur Mitarbeit und eigner Erfahrung zu erziehen. Heute trägt die Schuld, wenn es hieran mangelt, gewöhnlich der Student und nicht die Organisation. Der Student will sich eben häufig einfach nicht zu eigner Erfahrung und Mitarbeit heranziehen lassen, trotz aller vom Dozenten im Seminar dafür aufgewandten Mühe. Da sitzen solche Herren öfters und übersetzen mit eherner Stirne den blühendsten Unsinn. Sie sind zu träge, um sich recht vorzubereiten, und denken, der Dozent könne ja ihr Gefasel schon so rangieren, dass etwas vernünftiges dabei herauskomme. Oder sie verfertigen höchst mangelhafte Seminar-

[1]) Vergl. neuerdings G. Mix, Zur Reform des theol. Studiums, ein Alarmruf, München 1908, und die Bemerkungen von Rade, Zeitschrft. f. Theol. u. Kirche, 1909. 1, 76 f.

arbeiten, und wenn die Kritik etwas scharf ausfällt, sind einzelne im Stande und kommen nicht mehr. Dagegen hilft natürlich auch die beste Organisation nichts und würde meines Erachtens auch stärkerer Zwang nicht viel helfen. Obschon ich einen Versuch damit nur billigen könnte, faulen und eingebildeten Burschen gegenüber.

Eher kann man fragen, ob nicht durch andere zeitliche Anordnung der Studien sich zum Teil wenigstens erreichen liesse, dass die Studierenden den Mitteilungen der Lehrer mehr innere Reife oder doch praktische Erfahrung entgegenbrächten, so etwa durch Einschiebung längerer praktischer Uebungen, Kurse in innerer Mission und dergleichen zwischen den Studiengang oder durch Verlegung des zweiten Examens hinter eine Vikariatstätigkeit[1]). Doch wird sich in letzterer Richtung bei der losen Art unserer jetzigen kirchlichen Organismen nicht viel machen lassen. Und für das erstere Abhülfsmittel bieten eigentlich jetzt schon die langen akademischen Ferien genügende Gelegenheit, die von einsichtigern Studenten auch benutzt wird. Ein Mehr in dieser Hinsicht müsste doch vielleicht dem Betrieb der Studien wieder schaden.

Solche Erwägungen liegen indessen Pfister und Genossen ganz ferne. Sie suchen auch die Mangelhaftigkeit der üblichen Ausbildung nicht bei den Studenten, sondern allein bei den unpraktischen Unterrichtenden oder Examinatoren und der unpraktischen, der Gegenwart wenig zugewandten Methode des Unterrichts. Ja schliesslich geht sogar ihre Meinung dahin, dass der Hauptmangel unserer theologischen Ausbildung weniger in der unzureichenden theologischen als vielmehr in der lückenhaften allgemeinen Bildung bestehe. Sie vermissen namentlich die Berücksichtigung von Fächern wie Nationalökonomie und soziale Frage, Natur-, Kultur-, Kunstgeschichte, Musik, Volkskunde und -psychologie, Elemente des Zivil-, Armen- und Schulrechts, Psychologie des Unterrichts, Psychiatrie, moderne Sprachen, besonders Englisch. Nun fällt mir gewiss nicht ein, die Wünschbarkeit einiger Kenntnisse in den meisten genannten Fächern für den praktischen Pfarrer zu bestreiten. Aber ich sehe nicht recht ein, weshalb man nicht auch beim bisherigen Bildungsgang der Theologen sie sich verschaffen könnte. Diese Theologen werden ja doch eben an einer universitas litterarum gebildet und nicht in einem abgelegenen geistlichen Seminar, können in jeder Fakultät Kollegien besuchen. Zu meiner Zeit war es auch bei den Streb-

[1]) Vergl. auch Rades Vorschläge a. a. O. S. 77.

samern üblich, allerhand solche aussertheologische Kollegien zu belegen, allerdings nach dem eigenen Geschmack. Man hörte Kultur- und Kunstgeschichte bei Jakob Burckhardt, bei Treitschke in Berlin Politik, hörte Du Bois Reymond usw. Und ich kann nicht glauben und habe nie gehört, dass das heute anders ist. Dabei mag allerdings geschehen, dass nach abgeschlossenen Studien und begonnener praktischer Tätigkeit dann noch das eine oder andere vermisst wird; weil man seine Wichtigkeit und Notwendigkeit als Student noch nicht erkannt hatte. Aber was schadet denn das? Muss man sich denn *alle* Bildung, theologische und andere, an der Universität kaufen, steht später der Markt nicht mehr offen? Offen gestanden, ich würde es für sehr verkehrt halten, wenn man da etwas ändern und den jungen Leuten noch mehr aufdrängen wollte, als ohnehin an der Universität überreichlich geboten wird. Namentlich würde ich es für einen grossen Schaden ansehen, wenn man das Studium dadurch praktisch wirksamer zu machen trachten würde, dass man noch allerhand weitere theoretische Praxis wie Psychologie des Unterrichts, elementares Zivil-, Armen- und Schulrecht einbezöge. Mir scheint es schon genug an der Pädagogik, Theorie des geistlichen Amtes und dergleichen theoretischer Praxis. Wir wissen nachgerade, was dabei herauskommt. Ich sehe nicht ein, warum wir Theologen gewisse moderne Schulmänner nachäffen sollen, welche — um mit Pfister zu reden — „die Misere unserer ungeheuer einseitigen und auf völlig verkehrten Grundlagen aufgebauten Volks- und Mittelschulbildung," die theoretische Einseitigkeit derselben allerdings erkennen, aber daraus nur den verkehrten Schluss ziehen, dass man auch die Praxis in den Bereich der Schule ziehen müsse. Statt dass sie einmal einsehen, wie eigentlich nur die theoretischen Anfänge für die Schule taugen, die theoretische Fortbildung aber besser selbständig und im Laufe des praktischen Berufslebens vorgenommen wird, und nicht das halbe Leben zu Zwangsbildung verschult werden darf. Die Schulmänner, die dem „modernen Hunger nach Leben und freier Persönlichkeit", der wohl zum guten Teil gerade aus der allzulangen allgemeinen Bildungsdressur und Schulsklaverei entsteht, mit künstlichen Surrogaten stillen wollen statt Lebensbrot, können sich wenigstens noch damit verteidigen, dass die spätern Lebensverhältnisse die selbständige Fortbildung oft nicht mehr gestatten, wiewohl dies heute auch nicht mehr in dem Masse zutrifft wie noch vor kurzem. Aber für die zukünftigen Pfarrer gilt das unter allen Umständen nicht. Für sie ist es daher durchaus zweckmässig, dass die übliche theologische Bildung mehr nur wie eine Einführung in die

Theologie sich darstellt und die spätere, mannigfaltige andere Inanspruchnahme des Pfarrers in der Praxis nicht stark berücksichtigt. Im theologischen Beruf vor andern muss und kann das praktische Amt und der spätere selbständige Stand die Hauptbildung mit seiner reichen Fülle von Anforderungen und Anregungen wie Erfahrungen bringen. Oder hat denn heute ein Pfarrer im praktischen Amt nicht genug Gelegenheit, ja die schönste Gelegenheit, weiter zu studieren und sich fortzubilden? Die hohen Schulen sind ja wahrhaftig heute nicht mehr wie im Mittelalter die einzigen Brunnen, wo die Weisheit fliesst. Wir haben Zeitschriften, Bücher genug, Lesemappen, vor allem öffentliche Bibliotheken, um von anderer Gelegenheit zur Fortbildung wie Ferienkursen gar nicht zu reden. Carlyle [1]) schon sagt darüber treffend: If we think of it, all that university or final highest school can do forus, is still but what the first school began doing, — teach us to read. We learn to read, in various languages, in various sciences; we learn the alphabet and letters of all manners of books. But the place, where we go to get knowledge, even theoretic knowledge is the books themselves. It depends on what we read, after all manners of professors have done their best for us. The true university of these days is a collection of books.

Man wende nicht ein, der Pfarrer im Amt habe keine Zeit mehr zu Studien. Der Einwand ist selten stichhaltig. Denn sozusagen alle beginnen in kleinern Gemeinden, wo sie noch genügend Zeit zu Studien haben, ja manchmal recht viel. Überdies kann man häufig beobachten, dass gerade die praktisch am meisten beschäftigten, in den grössten Gemeinden amtierenden, noch am meisten weiter studieren und den Zusammenhang mit der Wissenschaft pflegen. Sie wissen eben meist die Zeit besser auszunützen als die weniger stark beschäftigten, die sie manchmal mit übermässiger Umständlichkeit oder für's Amt unnützen Liebhabereien vertrölen. Jene fühlen eher, dass sie den Ansprüchen an ihr Amt nicht genügen können, wenn sie nicht durch immer erneutes Studium ihre beständigen geistigen Ausgaben ausgleichen. Während diese bei den geringern Bedürfnissen ihrer Gemeinden und dem Mangel an Konkurrenz oft gar nicht merken, wie armselig ihre Predigt und ihr Unterricht ist. Allerdings sind sie auch öfters die wissenschaftlich weniger begabten. Aber unfähig zu theologischen Studien sollte eben kein Pfarrer sein; denn das einzige, was ihm das Recht zum Amt gibt, sind ja theologische Kenntnisse und Fähigkeiten. Die Frömmigkeit allein tut es nicht, geschweige denn anderes. Sonst könnte man ja den ersten besten

[1]) On heroes ed. Collancz p. 197.

frommen Laien zum Gemeindelehrer und Leiter machen, der willig wäre und sich dazu geschickt erwiese. Und doch gibt es amtierende Pfarrer, die es kaum dahin bringen oder vielmehr sich dahin bringen, des Jahres *ein* theologisches Buch gründlich zu studieren. Blätter, Broschüren, Pamphlete jeder Art lesen sie wohl; aber ernsthaft mit wissenschaftlicher Theologie befassen sie sich nicht mehr. Einzelne tragen im Gegenteil hochmütige Verachtung gegen jede gründliche wissenschaftliche Beschäftigung zur Schau. Kaum haben sie mit Ach und Krach das Examen bestanden, so setzen sie sich auf's hohe Ross gegenüber aller Theologie als Anhänger irgend einer auf Theologie und Kirche scheltenden religiösen Richtung oder als Vorreiter moderner Kultur und verhüllen sei's mit frommem Geschwätz, sei's mit grossartigen prophetischen oder leeren fortschrittlichen Phrasen ihre theologische Blösse. Glücklicherweise ist die Mehrzahl unserer Pfarrer allerdings anders. Sie ist der Wissenschaft nicht abhold. Immerhin dürfte ihren wissenschaftlichen Eifer manchmal das Bedenken lähmen, das wir bereits anfangs berührt haben, ob nicht das theologische Studium vielleicht doch die Freude am praktischen Amt und die Fähigkeit dazu mehr hemme als fördere. Darum möchte ich zum Schluss noch einmal dieser Frage prinzipiell näher treten.

Es ist heute weitverbreitete Ansicht, theologische Wissenschaft und kirchliches Amt vertrügen sich nur schlecht, wenigstens die moderne, hyperkritische, alles angreifende und nichts ruhen lassende wissenschaftliche Theologie und der heutige Kirchendienst. Lagarde hat eine in kirchlichen und sonstigen Laienkreisen, aber auch bei Theologen da und dort offen und heimlich vorhandene Überzeugung ausgesprochen, wenn er meinte [1]), dass jede Beschäftigung mit der Wissenschaft die christliche Theologie auflöse, dass in dem Masse, in welchem Jemand ein Wissen um die christliche Religion erwerbe, er unfähig werde, ein Diener dieser Religion zu sein; weil die Wissenschaft der Religion und die Religion der Wissenschaft die Unbefangenheit, den Mut und den Glauben an sich nehme. Denn die Wissenschaft suche, die Kirche habe. Und so meint auch ähnlich Pfister, dass schon das theologische Universitätsstudium „ein lächerliches, schielendes Gesicht" zeige; weil es Heranbildung zu wissenschaftlichen Fachtheologen und zugleich zu Leitern religiöser Gemeinschaft sein solle. Überhaupt bereite die Vereinigung der Zwecke der theologischen Wissenschaft mit den Interessen der religiösen Gemeinschaft eine Menge von Schwierigkeiten, da beide ganz verschiedene Ziele hätten.

[1]) a. a. O. S. 147.

Von ihrem persönlichen Standpunkt aus mögen beide mit Recht so urteilen. Alles hängt hier daran, wie man die Theologie und die Wissenschaft überhaupt auffasst und treibt, und was man unter christlicher Religion versteht. Für viele unter uns, dessen bin ich gewiss, erscheint in theologischer Wissenschaft und Praxis nur das Arbeitsfeld verschieden, die Werkzeuge und besonders die Kraft aber, die es in beiden braucht, als dieselben. So ist es denn auch gar nicht allgemein zutreffend, wenn Lagarde behauptet hat, dass die zur Zeit bestehende Verbindung der Fakultäten der protestantischen Theologie mit der protestantischen Kirche für beide tötlich sei[1]). Sind doch von Vertretern der Universitätstheologie wie Schleiermacher, Tholuk, Rothe, Hofmann, Ritschl und andern Ströme des Lebens für die Kirche ausgegangen. Ebenso sind auch die besten Pfarrer und Diener am Wort gewöhnlich nicht wissenschaftlich ungebildete Leute, sondern man kann ruhig behaupten, wo praktische Tüchtigkeit, Frömmigkeit und gründliche theologische Kenntnisse sich verbinden, da wird das grösste geleistet. Beispiele dafür aus der Gegenwart kennt jeder, in der Vergangenheit gibt es keine bessern als unsere Reformatoren. Jeder von uns wird zwar etwa ähnliche Gedanken, wie Lagarde oder Pfister sie aussprechen, als vorübergehende Anwandlungen gehabt haben oder noch zu Zeiten haben. Aber ich persönlich wenigstens sehe darin bei mir und andern nichts als Kleinmut und geistige Unklarheit, wobei man wieder in der alten verhängnisvollen Art der Orthodoxie oder des Rationalismus Glaube hauptsächlich als Fürwahrhalten gewisser Meinungen und Wissen für etwas dem Glauben unbedingt überlegenes nehmen will. Als unsere Kirchen noch auf den Bekenntnissen der Väter ruhten, da mochte man wohl der schrankenlosen Arbeit der Wissenschaft nur mit Bangen zusehn und folgen, und so mag man noch tun, wo konfessionalistische Frömmigkeit weiterbesteht. Dagegen scheint mir klar, dass kein Prüfen der Wahrheit und kein noch so oft wiederholtes Suchen nach der Wirklichkeit dem Glauben Eintrag tut, von dem Kant sagt[2]), dass er „Ausdruck der Bescheidenheit in objektiver Absicht, aber doch zugleich der Festigkeit in subjektiver“ sei, dem Gesinnungsglauben und Gottvertrauen nach Jesus Beispiel. Andrerseits muss natürlich da, wo die Wissenschaft und so auch die Theologie als tatsächlich vollendete, ob auch abstrakte Einsicht in das „was ist“ gilt und dem gegenüber Religiosität als Drängen auf ein blosses Ideal, die Pflege und Erweckung der Letzteren für schwer vereinbar gehalten werden mit

---

[1]) a. a. O., S. 145. [2]) Kritik d. reinen Vernunft, hersg. v. Erdmann, S. 562.

der Wissenschaft. Allein nicht jedermann wird, angesichts des häufigen Wechsels in vielen Aufstellungen der heutigen kritischen Theologie und anderer Geisteswissenschaften wie Philosophie, Geschichte usw., ja zum Teil selbst der Naturwissenschaft, eine so tiefe Kluft befestigt finden zwischen der Wissenschaft und ihren Meinungen und den religiösen Idealen des praktischen Pfarramts. Mancher wird vielmehr dahin neigen, auch in den Sätzen der Wissenschaft eine Art Glaube zu sehn, der kaum als ein besseres Erkennen und kaum viel minder subjektiv bedingt erscheint wie der religiöse Glaube, ob die Wissenschaft gleich nur von den objektiven Erscheinungen auszugehn behauptet. Und wer das tut, der wird die Wissenschaft nicht so sehr als Hindernis und Störung empfinden, weil sie ihm nicht so sehr imponiert. Mir persönlich ist sie überhaupt nur vorübergehend als störend erschienen, für gewöhnlich aber als etwas, was im praktischen Amt viel hilft, wie ich gleich anfangs beispielsweise ausgeführt habe. Ich fand für meinen Teil eben stets wissenschaftliche Arbeit so gut eine Art religiöser Betätigung als das praktische Pfarramt oder irgend einen andern Beruf, den eines Arztes, Handwerkers, Künstlers usw., wenn er richtig betrieben wird. Und ich denke, ich stehe mit dieser Empfindung nicht allein und vertrete mit dieser Ansicht auch gar nichts neues. Die gleiche Meinung haben ja längst schon die Reformatoren uns Protestanten eigentlich eingeprägt. Es scheint mir aber auch unter Christen diese Auffassung fast selbstverständlich. Was wir bei der theologischen echt wissenschaftlichen Arbeit wie in jeder andern tüchtigen Berufstätigkeit vor allem lernen und üben, selbstverleugnende Hingabe, das erkennen und üben wir doch auch als Hauptpflicht des praktischen Pfarramts, und was letztlich unser Halt ist dort, das ist er auch hier, nämlich das Vertrauen, dass alle Dinge beherrscht und umfasst werden von solcher selbstlosen Hingabe, dass Gott ist selbstlose Liebe. Wir dürfen aber, glaube ich, eine grosse Zeit erwarten, wie sie längst schon für die Technik gekommen ist, bei der längst schon Wissenschaft und Praxis einträchtig zusammenarbeiten, wenn endlich auch einmal die praktische Frömmigkeit besonders des Pfarramts allgemein so mit der Theologie Hand in Hand gehen, sich im Innersten eins wissen und zusammenarbeiten wird und der alte Zwiespalt wird ganz überwunden sein.

Von der Philologentagung.

Von Pfarrer *J. Wirz* in *Benken* (B.).

(Schluss.)

Durch zwei weitere Vorträge war die alttestamentliche Wissenschaft vertreten. Prof. *K. Marti* aus Bern redete über **„Jahve und seine Auffassung in der ältesten Zeit"**. Einleitend machte er darauf aufmerksam, wie die Ansichten über die Bedeutung Jahwes in der ältesten Zeit bei den heutigen Forschern weit auseinander gehen. Während die einen für jene Zeiten nur die primitivsten Anschauungen zulassen, verknüpfen andere mit dem Namen Jahwe die höchsten Vorstellungen. Dem gegenüber ergibt das vorhandene Material folgendes: „Der Jahwename ist nicht der ureigenste und ausschliessliche Besitz der Israeliten." Man findet ihn am Ende des 3. vorchristlichen Jahrtausends in Babylonien in Eigennamen (Ja-u-um-ilu etc.), wo Jahwe zwar noch kein Gottes*name*, sondern eine Aussage über einen Gott (ilu) ist, aus der dann leicht ein Gottesname werden konnte. Als Gottesname zu belegen ist Jahwe in der Mitte des 2. Jahrtausends (Ja-u, mitsamt der entsprechenden weiblichen Gottheit Ja-ut). Dann im 8. Jahrhundert Namen mit Jahwe in Nordsyrien. Ferner gehörten die Keniter zu den Jahweverehrern (Gen. 4, 1.15. An ersterer Stelle nach der zweiten zu lesen: 'îsch 'ôt Jahwe, statt 'et). Jahwe scheint aber vor und ausserhalb Jsraels nirgends einer der Hauptgötter gewesen zu sein. Der Ausgangspunkt des Jahwenamens mag das nordwestliche Arabien, Umgebung des Sinai (Keniter) gewesen sein. Von da haben ihn auswandernde Stämme oder Persönlichkeiten nach Babylonien, Kanaan und Syrien mitgenommen.

Um die älteste Auffassung, die die Israeliten von Jahwe hatten, zu eruieren, ist die herrschende Methode die, dass „man in den ältesten alttestamentlichen Erzählungen auf Elemente und Züge achte, die deutlich einer niederen Stufe der Gottesvorstellung angehören." Aber diese Methode lehnt der Vortragende — und darin liegt der Schwerpunkt seiner Ausführungen — ab: Denn 1) führt sie zu den allerverschiedensten Resultaten, so dass Jahwe ursprünglich alles mögliche und widersprechende gewesen sein sollte. 2) „verkennt sie den Ursprung dieser alttestamentlichen Darstellungen. Denn die niedern Züge und Elemente in denselben stammen nicht aus einer Periode einer niedern Auffassung *Jahwes* in früherer Zeit. Es handelt sich vielmehr um *Übertragungen* von Erzählungen über *andere* göttliche Mächte *auf Jahwe*. Ein Wandel des *Subjekts* liegt in diesen Erzählungen vor, nicht ein Über-

bleibsel einer frühern Auffassung von demselben Subjekte. Jahwe hat alle niedern Gottheiten . . . . verdrängt, ihre Funktionen und auch ihre Züge übernommen." Analogien liefert sowohl die Religionsgeschichte überhaupt (die olympischen Götter der Griechen), als auch die spätere Geschichte der israelitischen Religion. Da hat Jahwe z. B. Baal absorbiert und aus dem Felde geschlagen und schliesslich überhaupt den universalen und definitiven Sieg über die Götter der Heiden davongetragen.

Dieser Sieg Jahwes war möglich, weil „im Glauben der Israeliten von Anfang an Jahwe nicht nur eine besondere Macht und Energie, sondern eine besondere Art innewohnte . . . Jahwe ist von Anfang an bei den Israeliten als etwas Höheres aufgefasst worden als ein gewöhnlicher Dämon oder eine chthonische Gottheit oder ein blos lokales Numen, auch als Baal und Astarte, die Spender des Segens in Natur und Familie . . . . . Jahwe galt den Israeliten von Anfang an als eine geistige Gottheit, die daher auch die sozialen Ordnungen und die politischen Schicksale seiner Verehrer bestimmte . . . . . Was Jahwe *vorher* war, ehe er der Gott Israels wurde, lässt sich vom alten Testament aus nicht ermitteln. *Wie* Jahwe zu seiner überragenden Bedeutung kam, ist der Tatsache gegenüber, *dass* er sie bei den Israeliten von Anfang an, von dem Zeitpunkte an, wo sie ein Volk waren, hatte, eine untergeordnete Frage. Jedenfalls trägt zur Beantwortung derselben der imaginäre altorientalische Monotheismus nichts bei, von dem man im nordwestlichen Arabien und im Süden Palästinas zur Zeit, da das Volk Israel sich bildete, keine Ahnung hatte."

Aus der *Diskussion* will ich nur vermerken, dass z. B. Prof. *von Orelli* in Basel in der Hauptsache seine Zustimmung zu den Ausführungen des Redners bezeugte, ein erfreuliches Zeichen der Tatsache, dass Vertreter entgegengesetzter theologischer Schulen und Parteien in besonnener Wissenschaft sich zusammenfinden können.

Dasselbe zeigte sich in der Aufnahme, die der Vortrag von Prof. *von Orelli* **„Zur Metrik der hebräischen Prophetenschriften"** fand. In den letzten Jahrzehnten ist man zur Erkenntnis gekommen, „dass der hebräische Sänger zwar nicht, wie der arabische oder griechische oder lateinische Dichter, eine sorgfältig abgezählte Reihe von langen und kurzen Silben zur Verszeile zusammengestellt hat, wohl aber einen regelmässigen Wechsel von Hebungen und Senkungen, betonten und unbetonten Silben beabsichtigte." Aber es fällt nur die Zahl der Hebungen ins Gewicht; daneben kann eine kleinere oder grössere Zahl von Silben

zur Senkung gehören. „Gerade diese Fähigkeit der Zeilen, sich zu dehnen oder zusammenzuziehen, bewahrt den Vortrag vor einer ermüdenden Eintönigkeit."

Noch anders verhält es sich bei den Sprüchen und Reden der Propheten. Auch da erscheint das Wahrzeichen der hebräischen Lyrik, der parallelismus membrorum. „Allein es liegt in der Natur der Sache, dass diese Volksredner sich freier bewegten als die an eine Melodie gebundenen Sänger oder die Kunstdichter wie die Verfasser des Hiob oder der Klagelieder oder des Hohenliedes." Eine Parallele bildet Muhammed. Seine Koransprüche, namentlich die aus der ältesten Zeit, haben einen gewissen Rythmus, ebenso den Reim, sind aber weit entfernt von den komplizierten Metren der damaligen arabischen Dichter.

„Abzuweisen sind daher die neuern Versuche, den israelitischen Prophetenreden ein strenges Metrum aufzunötigen. Dadurch wird man genötigt, zusammenhängende Reden in lauter kleine Segmente zu zerschneiden . . . . und überdies sonst unmotivierte Textänderungen vorzunehmen." Die Undurchführbarkeit auch des neuerdings beliebten metrischen Systems von Prof. Sievers wies der Vortragende überzeugend nach an dem Beispiel der metrischen Konstruktion des Amos, welche Sievers und Guthe gegeben haben. „Nicht nur entsteht nach dieser Theorie keine einleuchtende metrische Harmonie, sondern es wird auch die unverkennbare hebräische Rythmik (Parallelismus membrorum u. dergl.) durch ein fremdartiges System zerstört, die Texte werden willkürlich geändert, die Silben und Wörter unnatürlich betont, die zusammengehörigen Satzglieder unerträglich auseinander gesprengt u. s. f., wie es bei einem ernsthaften Vortrag ganz unstatthaft war." Die Propheten sind eben nicht in erster Linie Schriftsteller, sondern Volksredner, denen keine solche Zwangsjacke angelegt werden darf. „Seltsam wäre auch, dass nicht erst die Masorethen von dieser Betonung keine Ahnung gehabt hätten, sondern schon die Schriftkundigen, die im Text Erweiterungen angebracht haben sollen, nichts davon wussten. Denn diese Zerstörung der Gedichte müsste schon lange vor der alexandrinischen Übersetzung begonnen haben, also zu einer Zeit, wo die hebräische Poesie noch in Blüte stand."

Mit dieser letzten Erwägung hat Prof. von Orelli auf die, wie mir scheint, neben den andern auch bedeutsamen, allergewichtigste Gegeninstanz aufmerksam gemacht, die man als ganz unwiderleglich bezeichnen müsste, wenn nicht — solche spätere, die Metrik sprengende Einschübe sich auch in zweifellos streng metrischen Stücken, z. B. Psalmen, fänden. Deren Metrik war

doch — man mag sich zu welchem System bekennen als man will — augenscheinlich so regelmässig, dass sie durch jene Einschübe ebenfalls unerträglich vernichtet wird. Die Bibelleser oder Redaktoren haben sich tatsächlich vor solchen Änderungen nicht gescheut. Ausserdem ist zu bedenken, dass diese Einschübe doch wohl zunächst vielfach keine Insertionen in den Text hinein waren, sondern Rand- oder auch Interlinearbemerkungen, die erst durch gedankenlose Abschreiber später in den fortlaufenden Text gerieten. Und was die Übereinstimmung der Septuaginta mit dem masorethischen Text in Bezug auf die Einschübe anbetrifft, so halte ich überhaupt den Grundsatz: Was Masora und LXX gemeinsam haben, muss *vor* der Übersetzung der LXX schon dagestanden haben, für bedenklich und nicht recht brauchbar. Abgesehen davon, dass wir eigentlich doch nicht wissen, wann der Septuagintatext angefertigt, und noch weniger, wann er in der Gestalt, wie wir ihn haben, abgeschlossen war, kann ganz gut die griechische Übersetzung mehr als einmal wieder nach den veränderten und redigierten hebräischen Urtexten abgeändert worden sein. Bei der schwankenden Überlieferung der Septuagintatexte und namentlich bei unserer einstweiligen Unsicherheit über die älteste erreichbare Textgestalt der LXX kann man damit, besonders bei *Übereinstimmung mit der Masora,* nicht allzuviel beweisen.

Auf alle Fälle aber hat Prof. von Orelli überzeugend dargetan, dass wir bei den Prophetenreden nicht in der Weise streng metrische Form annehmen können, wie bei den eigentlichen Kunstdichtungen. Ich habe es schon früher einmal bei anderer Gelegenheit in dieser Zeitschrift ausgesprochen, dass man zunächst bei den spätern Dichtungen des Alten Testaments, wo das Dasein einer metrischen Gestalt sich einem offensichtlich aufdrängt, versuchen sollte, feste metrische Gesetze herauszufinden.

Unter die Tätigkeit der orientalistischen Sektion gehört auch noch, dass der *Deutsche Palästinaverein,* dessen Mitglieder sich ebenfalls zu dieser Sektion hielten, an einem Abend eine öffentliche *Festversammlung* veranstalteten, um die Tätigkeit dieses Vereins in weitern Kreisen bekannt zu machen und ihm neue Freunde und Sympathien zu gewinnen. In dieser Versammlung sprach der inzwischen heimgegangene Palästina- und Bibelfreund Prof. *Furrer* über den **„Wert der Palästinakunde für das Verständnis der Bibel"** in der edel populären, wissenschaftlich fundierten Art, die ihn auszeichnete. Aus seinen warmen und begeisternden, von inniger Liebe und Verehrung für das h. Land und das daraus hervorgegangene Buch der Bücher erfüllten Ausführungen notiere

ich hier nur zwei Bemerkungen: „ . . . . dass die biblischen Erzähler eine konkrete Anschauung des Bodens gehabt haben müssen, auf dem sich die von ihnen berichtete Geschichte vollzog; denn ihre diesbezüglichen Angaben werden von der modernen Forschung bestätigt." Und: „Die biblischen Bilder . . . . . zeigen, dass die Israeliten fein und scharf beobachtet und ein zartes, eigenartiges Naturgefühl besessen haben."

Nachher sprachen noch die beiden Hallenser, Prof. *Steuernagel* über die „**Ausgrabungen des Deutschen Palästinavereins an der Ruinenstätte des alten Megiddo, dem heutigen Tell el-Mutesellim**", und Dr. *Hölscher* über die „**Englischen Grabungen auf dem Tell Dschezer**", der mit der Konstatierung schloss: „Das wichtigste Ereignis für die Kulturgeschichte des Ostens war die Eroberung des Orients durch Alexander den Grossen. Palästina war in ältester Zeit viel eher eine Domäne griechischer als babylonischer Kultur."

Auch aus der über 500 Seiten starken, eine Anzahl gelehrter Abhandlungen enthaltenden „*Festschrift*", die den Kongressteilnehmern verabfolgt wurde, wäre noch allerlei anzuführen, das auch für Theologen von Interesse wäre. Ich will aber nur kurz aufmerksam machen zunächst die Freunde der religiösen Volkskunde auf den Beitrag von *Arthur Rossat* in Basel: „**La poésie religieuse patoise dans le Jura bernois catholique**", worin er eine reiche Sammlung religiöser Volkslieder mit Melodie und schriftfranzösischer Übersetzung mitteilt, von denen er eine Anzahl auch schon im „Schweizerischen Archiv für Volkskunde" veröffentlicht hat.

Ferner erzählt Prof. *Rudolf Thommen* in Basel „**Die Einführung des gregorianischen Kalenders in der Schweizerischen Eidgenossenschaft.**" Ein gewiss den meisten Theologen ebenso wie mir unbekanntes Stück schweizerischer Kirchengeschichte, lehrreich namentlich durch den Einblick in die ebenso schwerfälligen als kleinlichen Marktereien zwischen den katholischen und evangelischen Ständen, den es uns gewährt.

Mit hohem Genuss habe ich die feinen, geistvollen Untersuchungen meines hochverehrten einstigen Gymnasiallehrers Dr. *Theod. Plüss* über „**Das Gleichnis in erzählender Dichtung**" gelesen. Im Laufe seiner Untersuchung namentlich der Gleichnisse bei Homer kommt er zu dem eigenartigen Ergebnis, diese Gleichnisse sollen im Leser resp. Hörer nicht, wie man gewöhnlich sagt, eine Anschauung, sondern eine „*empfindungsstarke Vorstellung*" wachrufen. „Der erzählende Dichter hat soeben einen Vorgang erzählt oder will ihn gerade erzählen: Da bekommt

dieser Vorgang in seiner Vorstellung einen eigentümlichen, vielleicht seltsamen Charakter und diesen empfindet er lebhaft; es drängt den Erzähler, diese empfindungsvolle Vorstellung, diese Idee auszudrücken; aber in den eigentlichen Worten vermag er es nicht: jetzt drängt sich ihm, vermöge unwillkürlicher Ideenassoziation, die Erinnerung an einen Vorgang auf, in welchem sich für ihn jene Vorstellung ganz besonders stark und lebendig ausdrückt. Also Unausgesprochenes und Unaussprechliches mit Hilfe einer Art Symbol für sich und andere dennoch auszudrücken, ist der Zweck; die Wirkung *die,* dass dem Hörer Vorstellung und Empfindung von etwas Unausgesprochenem oder Unaussprechlichem, vielleicht auch eine begleitende Stimmung wie durch Suggestion mitgeteilt wird.“ Um ganz klar zu verstehen, was der Verfasser meint, muss man natürlich die ganze Abhandlung studieren. Ich erwähne diese Arbeit hier deshalb, weil wir Theologen es ja in der ganzen Bibel und überhaupt in der religiösen Sprache auf Schritt und Tritt mit Gleichnissen zu tun haben. Ist doch das Gleichnis das spezifische Ausdruckmittel der Religion. Und mir scheint, dass auch das Gleichnis der religiösen Sprache, wie das im Epos, vielfach besser verstanden und gewürdigt werden kann, wenn man als seinen Zweck nicht die Vermittlung einer Anschauung, sondern einer empfindungsstarken Vorstellung ansieht. Vgl. z. B. für unzählige andere den ergreifenden Vergleich der Verschuldung des Volkes gegen Jahwe mit dem Riss in der hohen Mauer, die zuerst langsam zu bersten beginnt und dann urplötzlich einstürzt (Jes. 30,13), aber auch so gar nicht epische, wie der Vergleich Gottes mit einem Vater usw. — Auch sonst stehen in der Abhandlung noch feine Sachen zu lesen, für Pfarrer und Pädagogen gleich interessant. So z. B. was Plüss über Sünden unseres heutigen Wissenschafts-, Bildungs- und Schullebens sagt: „Sehen, Anschauung, Wirklichkeitssinn schätzen wir mit Recht, aber wir *über*schätzen Sehen und Anschauen gegenüber Empfinden und Vorstellen und die Wirklichkeit gegenüber einer höhern allgemeinen Wahrheit. Für das Einzelne und Besondere, für das stofflich oder technisch Tatsächliche, für reale Zwecke oder praktische Tendenzen, für das Historische und die historische Kausalität haben wir mehr Sinn als für das Allgemeine, Typische, die lebenschaffende Kraft der Idee, die ideelle Zweckmässigkeit, das allgemein und ewig Menschliche; mechanisches Machen und evolutionistisches Werden sind uns verständlicher und interessanter als persönliches Schaffen.“

Zum Schluss noch eine ganz merkwürdige Stelle aus einer sprachlichen Abhandlung des Germanisten Prof. *Hoffmann-Krayer*

in Basel, ein interessantes Beispiel, wie ein Sprachforscher von seinem Forschungsgebiete aus sich das Wesen und das Verhältnis von Leib und Seele vorzustellen sucht. Es heisst da: „So wäre demnach die Sprache eine von Psyche und Physis gleichzeitig bedingte Funktion? Ohne Zweifel! aber trotzdem ist sie nicht ein Zwitterding aus heterogenen Faktoren, sondern etwas durchaus Homogenes, dem sprechenden Individuum Angehörendes. Die Sprache ist eine in physischer Gestalt auftretende Psyche. Weil die Gedankenübertragung ohne sinnliche Mittel im physischen Leben unmöglich ist, nimmt der Gedanke ein sinnliches Kleid an. So ist auch unser Leib (unsere Physis) nur die sinnlich wahrnehmbare Einkleidung unserer Psyche oder besser die dem physischen Leben durch Mimicry angepasste Kruste derselben. Im Ganzen verhält sich der Leib zur Seele, wie im Einzelnen die Epidermis zu den Körperteilen, die sie bedeckt. Die Seele (Psyche) ist also m. E. nicht wesensverschieden vom Leib (Physis), sondern nur formverschieden oder, wenn man will, gradverschieden. Bei der starken Wechselwirkung zwischen Seele und Leib kann man sich dem Eindruck nicht verschliessen, *dass die Seele im Grunde nur eine feine bisher unmessbare Substanz des Leibes darstelle.*"

Ich bin am Ende. Wer über das oder jenes aus den Verhandlungen sich genauer informieren will, muss natürlich zu den eingangs erwähnten, bei B. G. Teubner erschienenen „Verhandlungen" greifen. Ich denke aber, schon aus dem Mitgeteilten geht hervor, dass auch ein Theologe, der mit lediglich theologischen und religiösen Interessen der Philologentagung beigewohnt hätte, reichlich auf seine Rechnung gekommen wäre. Ist es nicht ein erfreuliches Zeichen, dass eine Versammlung der Philologen und Schulmänner in ihrem Rahmen den Fragen der Wissenschaft und Praxis der Religion solch weiten Raum gewährt? Ich meine, wir Theologen werden die dargebotene Hand willig ergreifen und diese höchst schätzenswerte Mitarbeit der „Laien" mit herzlichem Dank und neuer Lust zur eigenen Arbeit quittieren.

* * *

Mit grosser Genugtuung konstatiere ich — als Nachtrag zu meinen Ausführungen über die Philologentagung — dass die dort von mir erhobene Forderung eines Religionsunterrichts an den höhern Schulen aus der Mitte der Basler Lehrerkreise selbst aufs entschiedenste vertreten worden ist. An der Jahresversammlung der „Freiwilligen Schulsynode von Baselstadt" vom 24. Nov. 1908 hat deren Präsident, der als wissenschaftlicher und praktischer Pädagoge vorzüglich bekannte *Dr. Th. Moosherr*, Lehrer an der Obern Realschule, einen von hohem idealem Sinn getragenen, be-

geisternden und zu Herzen gehenden Vortrag gehalten über „*Soziale Pädagogik*“. Darin hat er sich über unsere Frage also entschieden geäussert (nach einem Referat in den „Basl. Nachr.“):

„*Gerade in jetziger Zeit, da die Trennung von Kirche und Staat sich vollzieht, muss der Staat die religiöse Erziehung übernehmen; es ist eine Kulturpflicht des Staates. Und zwar sollte der Unterricht auf den höhern Schulen bis in die Kurse der Volkshochschule hinauf gepflegt werden. Denn da liegen die höchsten Probleme des Menschenlebens.*“

Weihevolle Gestaltung heiliger Feste und Lebensstufen ausserhalb der kirchlichen Formen.

Von Dr. *A. Meyer-Steinmann*, Pfarrer, *Albligen* b. Bern.

Als vor noch nicht sehr langer Zeit von der Berliner Schriftleitung der Monatsschrift „Deutsche Kultur“ ein Preisausschreiben erging des Inhaltes:

„Wie gestaltet man die heiligsten Feste und Lebensstufen (Geburt, Mündigwerdung, Eheschliessung, Tod) weihevoll ausserhalb der althergebrachten kirchlichen Formen und Gebräuche?“

wurde, wie es nicht anders sein konnte, manchen Ortes mit Interesse dem Ablauf der angesetzten Frist entgegengeschaut. Denn darüber konnte ein Zweifel nicht walten, dass in deutschen Landen, wo vor einer Reihe von Jahren die Bewegung für ethische Kultur eingesetzt hatte und wo gegenwärtig freidenkerische sowie sonstige kirchenfremde und kirchenfeindliche Stimmen sich unmissverständlich genug zum Wort melden, ein derartiges Preisausschreiben keinesfalls resultatlos bleiben würde. Nachdem mittlerweile der anberaumte Termin abgelaufen und da und dort nach dem Ergebnis des Preisausschreibens gefragt worden ist, sei hiermit solcher Nachfrage entsprochen.

I.

Laut den Mitteilungen der „Deutschen Kultur“ lief eine grosse Anzahl von Arbeiten ein, von denen viele allerdings den an eine Preisarbeit zu stellenden Anforderungen nicht genügten, denen aber ein allgemeiner Wert nicht abgesprochen werden konnte, indem sie zeigten, „wie vielfältig die Wege der religiösen und innerlichen Sehnsucht sind und wie tief die Kluft zwischen dem Überkommenen und dem Neuen noch klafft.“ Das „neue Land harmonischen Innenlebens“ sei eben noch zu sehr beschränkt und beengt durch kirchlichen Druck.

Unter den eingelangten Manuskripten, hiess es ferner, sei keines so überragend gewesen, dass es den ersten Preis verdient hätte. Gleichwohl entschied sich der Verlag, den vier an erster Stelle stehenden Arbeiten je einen Preis von 150 Mark zuzuerkennen, nämlich den Arbeiten von Professor Dr. Vetter (Bern), Dr. Platzhoff-Lejeune (Villars sur Ollon), Ernst Lauterer (Würzburg), Johannes Nikol und Dr. Wachler (Weimar).

Diese vier Preisarbeiten sollten successive in der „Deutschen Kultur" veröffentlicht werden und es erfolgte auch die Publikation der Arbeit von Professor Dr. Vetter, welcher diejenige von Dr. Platzhoff-Lejeune sich anschloss. Dann kam die Sache zum Stillstand, indem der Verlag einging. Die Preisgekrönten bekamen auch nicht einen Pfennig des ihnen zugesprochenen Preises zu sehen, erhielten keine Nachricht mehr und hatten von der ganzen Sache nichts als Anwaltskosten. Von Gesinnungsgenossen her hätten sie wirklich Anderes erwarten dürfen, eine weihevollere Gestaltung der Angelegenheit, wie ein humoristisch angehauchter Kritiker sich ausdrückte.

Ein mehr sanguinisch veranlagtes Theologen- oder Laienblut wird vielleicht erklären, mit diesem Ausgang sei der Sache selbst deutlich genug das Urteil gesprochen und es sei schade um alle Zeit und Mühe, die noch darüber verloren würde. Nun, vor *Überschätzung* dieser in Diskussion gestellten Frage wird ein Jeder gesichert sein, der aus der Geschichte weiss, welche Anfechtungen und Stürme Kirche, kirchliche Institutionen und Gebräuche schon erlebt haben. Um so näher könnte die Gefahr der *Unterschätzung* liegen, dass man solche Zeiterscheinungen für keiner Beachtung wert hielte. Dies geht um so weniger an als in dem gelegentlich unter sehr fühlbarem Kirchenregiment stehenden Deutschland wie in dem kirchlich viel freiheitlicher gestalteten Schweizerland es in den Städten und auf dem Land derer genug gibt, welche erklären, „Wir gehen nicht, wir gehen nicht mehr in die Kirche"; und diese mehr oder weniger Indifferenten bilden manchmal nur die Vorhut von solchen, die direkt gegen die Kirche vorgehen und es halten wie jener akademisch Gebildete, der unlängst im Leitartikel eines der grossen Tagesblätter erklärte, es könne mit der Menschheit erst von dem Moment an besser kommen, da es keine Kirche mehr gebe.

Noch etwas sei erwähnt. In einem Begleitwort sagt die „Deutsche Kultur", es sei dieses Preisausschreiben erfolgt aus Rücksicht auf „viele religiös empfindende Menschen, die abseits der kirchlichen Wege wandeln"; es sei also nicht etwa aus Feindschaft gegen das, was Religion heisst, erfolgt. Vielmehr lässt die

„Deutsche Kultur", um dies klar zu stellen, durch ihren Mitarbeiter Dr. Harpf sich über das äussern, was in heutiger Zeit unter Religion zu verstehen sei. Indem Dr. Harpf die Kirchenformen als überlebt bezeichnet und das Preisausschreiben als geeignet erklärt, „zeitgerechte Gedankenreihen von weitesttragender Bedeutung auszulösen," die der Schaffung einer zeitgemässen Religion dienen würden, stellt er als Hauptforderung für eine zeitgerechte Religion hin, es müsse aufgeräumt werden „mit der Anschauung eines persönlichen Gottes und seines rein menschlich-persönlich gedachten Schöpfungsaktes." Dies sei nur eine „beschränkende Besonderheit und ihr Begriff daher dem überall zuletzt ins unendliche Allgemeine hinausweisenden Naturwalten zuwider." Es könne modern-religiöse Überzeugung nur „mit der Immanenz, dem Innen- und Alleinsein des Gottesbegriffes anheben." Gott sei ganz selbst die Welt; Geburt und Tod nur Schein vor ihm. Auch findet sich ein Gebet beigefügt, welches als Mustergebet der neuen zeitgemässen Religion zu dienen hat und welches mit den Worten beginnt:

„Gott, der du in allem bist, wie alles allein durch dich ist und [in dir ist . . . . . .

„nichts bitten können wir von dir, denn du gibst uns alles..."

Wir lassen gerne jedem seine Meinung. Hingegen begreifen wir es, wenn gefragt werden sollte, wie sich dies zusammen vertrage? Die Anschauung eines persönlichen Gottes wird als unannehmbar bezeichnet und doch soll das neue Gottweltwesen gleichwohl mit „Du" angeredet, alles Bestehende als seine Gabe betrachtet werden. Die „Deutsche Kultur" dürfte sich nicht darüber verwundern, wenn nicht nur Kirchenleute und Theologen, sondern auch Atheisten und Freidenker der Ansicht sind, das erwähnte Mustergebet klinge nichts weniger als unpersönlich, sondern fast noch persönlicher als das alte Unservater.

Was besagen nun die Preisarbeiten selbst?

Das Preisausschreiben der „Deutschen Kultur" fragt klar und bestimmt nach weihevoller Gestaltung heiliger Feste und Lebensstufen *ausserhalb* der Kirche. Um mehr als um blosse Verbesserung oder Abänderung vorhandener kirchlicher Formen und Gebräuche soll es sich handeln; immerhin wird nicht einfach deren radikale Beseitigung verlangt. So gewissermassen schonend sich in letzterer Hinsicht das Preisausschreiben ausnimmt, lässt sich doch erkennen, dass es der eigentlichen Sache nach nichts anderes gilt als den *Ersatz* kirchlicher Formen und Gebräuche. Daraus ergibt sich von selbst, dass in Bezug auf die zur Publikation gelangten Preisarbeiten Professor Vetters und Dr. Platzhoff-Lejeunes

das Interesse sich auf zwei Punkte konzentriert. Einerseits wird sich die Frage erheben, in welcher Hinsicht die kirchlichen Formen und Gebräuche sich überlebt haben. Andererseits wird man nicht weniger gespannt sein, zu vernehmen, was als ihr Ersatz in Vorschlag kommt. Es sind auch in der Tat diese zwei Punkte, welche Vetter und Platzhoff ins Auge fassen.

II.

Bleiben wir zunächst bei der Frage, warum den modernen Kulturmenschen die kirchlichen Formen und Gebräuche nicht mehr genügen, so liegen hiefür allgemeine und spezielle Gründe vor.

Als allgemeine Gründe führt Vetter an, die kirchliche Pachtung solcher Feiern stehe im Widerspruch mit der neuzeitlich-demokratischen Forderung der Glaubens- und Gewissensfreiheit; niemand dürfe zu etwas gezwungen werden, dem er nichts nachfrage, wovon er innerlich los sei. Bis jetzt habe allerdings die Kirche die Feiern der Lebensstufen, abgesehen von deren zivilem Teil, ausschliesslich besorgt; aber je länger je weniger dürfe sie den Anspruch erheben, allein diese Feierlichkeiten würdig zu gestalten; denn auf Seiten des Publikums wie der Pfarrer werde dadurch nur der Lüge und Heuchelei Vorschub geleistet. Es sei auch die Zahl derer immer mehr im Zunehmen begriffen, die zu aufrichtig und stolz und feinfühlig seien, um den äussern Kirchenschein mitzumachen oder die Kirche als die Verkörperung der höchsten Ideale zu betrachten. Allen denen, die so denken, bleibe bei den gegenwärtigen Verhältnissen nichts übrig, als entweder bei solchen Gelegenheiten jeweilen „vorübergehend kirchlich“ zu werden oder auf weihevolle Gestaltung wichtiger Lebensstufen zu verzichten oder solche Feiern aus eigenen Mitteln festlich zu gestalten. Letzteres sei nicht Jedermann möglich; auch sei die Zahl dieser „Nichtmehrkirchlichen“ noch nicht hinreichend gross, indem sie noch keine eigentliche Gemeinde bildeten und es ihnen auch an entsprechenden Räumen und geeigneten Persönlichkeiten zur Leitung solcher Feiern fehle. Es räche sich, dass seiner Zeit bei der Schaffung der Zivilstandsämter nicht zugleich in dieser Hinsicht Vorsorge getroffen ward und die Kirchen auch als die gegebenen Räume für nichtkirchliche Feiern bestimmt wurden. Platzhoff macht allgemeine Gründe ähnlicher Art geltend. Auch er betont, dass es Gewissensbedenken seien, welche zum Verzicht auf kirchliche Feiern führten; nur nimmt er das Bedürfnis nach kirchenfreien Feiern vorwiegend für gebildete Kreise in Anspruch und legt — mit seinen eigenen Worten gesprochen — von vornherein der Sache „einen ziemlich aristokratischen Charakter“ bei.

Wie Vetter will er solche Feiern als allgemein menschliche Kulturanlässe aufgefasst wissen, lässt es aber dahingestellt, ob mit der Zeit alle Kreise sich den kirchenlosen Feiern zuwenden. Da die kirchlichen Weiheanlässe in der Hauptsache als Taufe, Konfirmation, Trauung und Beerdigung sich darstellen, treten Vetter und Platzhoff auch im Einzelnen auf dieselben ein, um ihre speziellen Einwände dagegen zu erheben.

Hinsichtlich der *Taufe* vertritt Vetter die Ansicht, sie sei hinfällig, schon weil ihr die ursprüngliche Bedeutung als Sündenabwaschungsakt und Teufelsaustreibung längst abhanden gekommen sei; auch könne man ein neugebornes Kind kein Gelübde ablegen lassen. „So ist die Kindertaufe, die zu allen Zeiten ihre Gegner gehabt hat, sowie die Taufe überhaupt als Sinnbild der Reinigung und als Gelöbnis der Kirchlichkeit heute nach jeder Richtung hin sinnlos geworden. Die jetzigen Christen denken denn auch bei der Wasserbenetzung, wenn sie dabei überhaupt etwas denken, lediglich noch an die Taufe Jesu im Jordan, wodurch dieser Gebrauch, den Jesus selbst später den Jüngern befohlen, zu einer Weihe des Menschen für das Leben und insbesondere für die christliche Kirche geworden sei.“ Platzhoff ist gegen die Taufe, insofern sie „auf den Namen der Trinität mit geweihtem Wasser vollzogen“ und durch sie eine Kluft zwischen getauften und ungetauften Kindern gezogen wird, „und wenn die Pathenfunktionen ohne Widerspruch der Kirche mit sträflichem Leichtsinn oder gleichgültiger Oberflächlichkeit gehandhabt werden.“

Bezüglich der *Konfirmation* hegt Vetter die Meinung, auch sie habe als blosse Bestätigung des Gelübdes der Kirchenzugehörigkeit „keinen Sinn mehr für eine Gesellschaft, worin die Kirche und ihre Gnadenmittel höchstens noch eine Sonn- und Feiertagsrolle spielen.“ Sie sei, wie die Taufe, gar nichts Ursprüngliches, sondern blos eine Art christianisierten Ritterschlages. Ein prinzipielleres Bedenken gegen die Konfirmation äussert Platzhoff: sie finde viel zu früh statt; unhaltbar sei der dabei geübte „moralische und physische Zwang, unter dem die vor den Altar getriebenen Kinder leiden“, und aufs schärfste sei zu tadeln die gewaltsame Unterdrückung der in dem Kinderherzen sich regenden selbständigen Gedanken und Zweifel; zudem gehe der ebenso wichtige, wenn nicht wichtigere Zeitpunkt der Mündigwerdung fast überall ohne irgendwelche Feier vorüber. Hier bestehe eine ganz eigentliche Lücke, die ausgefüllt werden müsse.

Gegen die *kirchliche Trauung* wendet sich Vetter mit dem Argument, es sei da die Nebensache zur Hauptsache und die Hauptsache zur Nebensache geworden. Schon in der deutschen

Vorzeit habe die Eheschliessung im Wesentlichen „aus der Willenserklärung des Brautpaares und deren Entgegennahme durch die Angehörigen“ bestanden ; erst nach dem Ehevollzug habe gleichsam zum äusserlichen Abschluss der gemeinsame Kirchgang stattgefunden. Auch hier habe die Kirche in aufdringlicher Weise aus einer blos nebensächlichen und nachträglichen Gepflogenheit eine Hauptsache und Verpflichtung gemacht. Auch wenn die Trauung nicht als eigentliches Sakrament erklärt wurde wie bei den Katholiken, so sei protestantischerseits die Traufeier in der Kirche zum Hauptstück der Feier gemacht worden. Da bleibe nichts andres übrig als auf das Ursprüngliche zurückzugehen und auf die zur Hauptsache gewordene Nebensache, d. h. auf die kirchliche Feier zu verzichten. Platzhoff seinerseits findet die kirchliche Form bei der Eheschliessung erträglicher als bei Taufe und Begräbnis, weil man da weniger zur Annahme dogmatischer Vorstellungen gezwungen sei; immerhin konstatiert er bei der Trauung ein Zuviel und ein Zuwenig. Zuviel sei die Wiederholung des Jawortes, nachdem ja der Ehebund rechtsgültig schon geschlossen worden, und unhaltbar sei der von der Kirche trotz aller versuchten Milderung noch immer vertretene Standpunkt der Inferiorität des Weibes gegenüber dem Mann ; das moderne Kulturbewusstsein kenne in der Ehe nur „den Bund zweier verschiedenartiger, aber gleichwertiger und völlig gleichberechtigter Geschöpfe.“ Zu wenig werde dagegen bei der kirchlichen Form der Eheschliessung auf die nicht ernst genug zu nehmenden Pflichten und Folgen der eingegangenen Gemeinschaft und lange nicht hinreichend auf die Verantwortung für die aus der Ehe hervorgehenden Kinder hingewiesen.

Das verhältnismässig grösste Entgegenkommen der Kirche gegenüber dem neuzeitlichen Empfinden konstatiert Vetter bei der *Bestattung der Toten,* wo wenigstens in protestantischen Orten rein weltliche Gedächtnisreden und Gesänge längst unbeanstandet in die Kirchengebäude eingezogen sind. Wo jedoch für einen kleinern Kreis in einem unkirchlichen Hause ein Pfarrer zur Beerdigungsfeier beigezogen werde, sei dies ebenso sehr eine Beleidigung für den nur als Lückenbüsser benutzten Pfarrer wie eine Missachtung der Lebensprinzipien des Verstorbenen, der mit der Kirche nichts zu tun haben wollte. Platzhoff nennt die kirchliche Form des Begräbnisses die am ehesten noch zulässige, weil am wenigsten für modernes Empfinden anstössige kirchliche Handlung und zwar sei sie um so erträglicher, je wahrer die dabei gesprochenen Worte den Charakter eines Verstorbenen wiedergeben und je weniger dabei auf Kosten der Wahrheit gerühmt wird.

Es tritt deutlich zu Tage, dass Vetter und Platzhoff im Allgemeinen und im Einzelnen durchaus nicht die gleichen Gründe und Einwände gegen die kirchliche Gestaltung heiliger Lebensstufen vorbringen, wie sich dies vielleicht erwarten liesse. Die Motivierung ist im Gegenteil eine zum Teil sehr abweichende, jedenfalls eine ziemlich mannigfaltige. Auch wäre man im Unrecht zu meinen, dass an den kirchlichen Formen gar nichts gelten gelassen, alles abgesprochen werde. Vetter z. B. schildert sehr nett, wie die kirchliche Begehung einer festlichen Handlung eine echt christliche und eminent demokratische Einrichtung sei: „Heute steht dieselbe schöne Kirche der armen Magd wie der reichen Dame offen", und als Vorzug einer solchen kirchlichen Feier stellt er es hin, dass die Gläubigen da „den allsehenden und allgütigen Gott sich gegenwärtig" fühlen und mit der sichtbaren Festgemeinde auch eine grosse unsichtbare Festgemeinde vor sich sähen. Dies hebe die Kirche weit über jede andere Gemeinschaft, und deshalb werde sie noch heute auch von den ihr Entfremdeten aufgesucht, und das gebe ihr „bis auf den heutigen Tag den Rückhalt, ohne den sie schon längst über ihren unterwühlten Mauern zusammengebrochen wäre." Platzhoff sagt geradezu: „Nirgends ist die Kirche und ihr Vertreter unentbehrlicher als am offenen Grabe . . . wo die Schauer der Ewigkeit uns umgeben."

Das zu Gunsten der Kirche Gesagte tritt jedoch so ziemlich zurück gegenüber dem, was als Ersatz für die kirchliche Gestaltung heiliger Lebensstufen in Vorschlag kommt.

III.

So manches die Preisgekrönten der „Deutschen Kultur" gegen die kirchliche Feier heiliger Lebensstufen anführen, so manches schlagen sie vor, was an deren Stelle zu treten hätte. Schon die Fassung des Preisausschreibens besagt, dass wo die Kirche in Wegfall kommt, auch die kirchliche Benennung eines Weiheanlasses keinen Sinn mehr haben kann. Deshalb wird Taufe durch Geburtsfest, Konfirmation durch Mündigkeitserklärung, Trauung durch Eheschliessung, Leichengebet durch Totenfeier ersetzt.

Vetter betont, dass es der Wunsch eines jeden einigermassen sorgenfreien Menschen sei, „die Meilensteine des persönlichen Daseins mit einiger Feierlichkeit zu setzen, besonders Geburt, Eheschliessung und Tod weihevoll zu begehen" und so wenigstens Daseinsspuren zu hinterlassen. Ebenso hebt Platzhoff hervor, dass von jeher bedeutungsvolle Daten im Menschenleben festlichen Charakter trugen; dies werde so bleiben, auch wenn in Zukunft

die Kirche als massgebender mitwirkender Faktor ausgeschaltet sei.

Wie werden sich nun diese kirchenlosen Feiern gestalten, wer wird sie leiten, wo und in welcher Form werden sie vor sich gehen? Auf alle diese Fragen bleiben Vetter und Platzhoff die Antwort nicht schuldig. Bald stimmen sie mit einander überein, bald gehen sie auseinander. Wie die Einwände lassen sich auch die Vorschläge für den Ersatz kirchlicher Formen am besten in allgemeine und spezielle gruppieren.

Einig sind Vetter und Platzhoff darin, dass auch fernerhin jemand die Feiern wichtiger Lebensstufen leiten müsse und dass gewisse Formen dabei zu beachten seien. An jedem Ort, postuliert Vetter, müsste sich eine bestimmte Persönlichkeit der Vollziehung dieser Funktionen widmen und bei Vornahme derselben das allgemein Menschliche betonen, an die Freude oder Mittrauer der Anwesenden, an die Hingabe an das allgemeine Wohl appellieren. Jedem *Weiheredner* — Gemeindesprecher wäre für jetzt noch ein verfrühter Ausdruck — bliebe es auch überlassen, auf Wunsch oder eigenen Antrieb hin jeweilen eine passende freie Ansprache zu halten. Platzhoff spricht sich über diesen Punkt ebenso entschieden aus; nur will er an Stelle der überflüssig werdenden Pfarrer nicht eine speziell für die Vornahme weihevoller Handlungen bestimmte und sich eignende Persönlichkeit in Aussicht nehmen. Nach seinem Dafürhalten kommt es besser dem *Familienhaupt,* also dem Hausvater oder je nachdem einem Grossvater, ältesten Sohn, nahen Verwandten oder intimen Freund zu, die Funktion eines Priesters zu übernehmen. Es könnte so am ehesten einem handwerksmässigen Betrieb der Feier vorgebeugt werden; denn ein Familienhaupt würde „an persönlichem Mitempfinden und innerer Beteiligung ersetzen, was ihm an Gewandtheit und Schulung gebricht." Auch sind Vetter und Platzhoff darin einig, dass als Grundlage solcher Feiern eine Anzahl fester Formen zu dienen hätte, eine Art *Liturgie,* wie Vetter es nennt, eine Art *Laienbrevier,* wie Platzhoff es sich denkt als Sammlung einer grössern Auswahl Zitate der besten Denker aller Zeiten über Leben und Sterben, wozu im Buddhismus, in alten und neuen Klassikern, auch bei den Mystikern des Mittelalters sich viele ungehobene Schätze fänden, die es wert seien, neben der bisher ausschliesslich gebrauchten Bibel verwendet zu werden.

Als Ort für die Abhaltung solcher Feiern schlägt Vetter für so lange Zeit *Privaträume* vor, bis die Kirchen auch den Kirchenlosen eingeräumt werden. Hinaus aus der Kirche, hinein in die Kirchen! Überhaupt ist er dafür, dass die Gestaltung solcher

häuslicher Feiern im Allgemeinen dem bisherigen Usus sich anzuschliessen hätte, wobei selbstverständlich Alles ausgeschlossen sei, was an die Anerkennung einer geoffenbarten Religion erinnern könnte. Platzhoff will gleichfalls die kirchlichen Gebräuche durch allgemein kulturelle Gebräuche ersetzen, dabei aber im ausgesprochenen Gegensatz zu Vetter das religiöse Moment nicht gänzlich weglassen. Ihm ist die kirchliche Gestaltung der Religion nicht die einzige und älteste und beste unter den verschiedenenen Ausdrucksformen des religiösen Empfindens. Aus Religion ruft er einer kirchenfreien Feier wichtiger Lebensstufen. Er betont es ausdrücklich, es sei der Glaube an eine frühere und die Hoffnung auf eine spätere Existenz mit modernem Kulturstreben ganz wohl vereinbar; nur gebe ein vorwiegend diesseitiges Kulturstreben unserer Existenz viel mehr Würde und Gewicht als wenn das Leben blos als Vorbereitung auf ein anderes Dasein betrachtet werde. Er hält auch dafür, und er berührt sich in diesem Punkt wieder mehr mit Vetter, dass diese neuzeitlichen laizisierten Feiern der Lebensstufen, die in vielen Gemeinden ohne berufsmässige Leiter sich bewährt hätten, nicht weniger schön und reich sind, ja noch mehr Trost und Erhebung den Kulturfreunden bringen als die Kirchenchristen bei ihren mit Jenseitsgedanken durchsetzten Weiheanlässen sie empfänden. Dagegen spricht er sich des Entschiedensten aus gegen die Nachahmung kirchlicher Riten in symbolischen Handlungen, wie es in Frankreich bei den Auguste Comteschen freien Gemeinschaften geschehe, welche in vielfach lächerlicher Weise kirchliche, speziell katholische Riten kopieren und auffrischen. Absehend von allen rituellen oder sakramentalen Gegenstücken sollen die wahren Kulturfreunde, die kirchenlosen Kulturchristen ihre Weiheanlässe einfach und kurz, würdig und gehaltvoll gestalten. In solcher laienförmigen Feier wichtiger Lebensstufen kann am ehesten das alte, vom Protestantismus stets erstrebte und nie erreichte Ideal des allgemeinen Priestertums in Erscheinung treten, das um so mehr und desto schneller Aussicht auf Verwirklichung hat, je weniger lange mehr „unsere Staaten christlich sind“ und je weniger lange mehr „die staatlichen Landeskirchen existieren.“

Schon aus diesen allgemeinen Richtlinien lässt sich entnehmen, in welcher Weise ungefähr die zukünftige ausserkirchliche Gestaltung weihevoller Lebensmomente geschehen würde. Vollends deutlich wird dies durch die Direktiven für die einzelnen Fälle.

Das Liturgieformular beim *Geburts- und Namensfest,* sagt Vetter, soll das Auftreten eines neuen Erdenbürgers als etwas

für die Menschheit überhaupt Heiliges darstellen. Befreundete Menschheitszeugen legen das Gelübde ab, sich des Kindes anzunehmen. In dankbarer Weise lassen sich bei dieser Feier musikalische Beigaben verwenden, die sich auf das unerschöpflichste Motiv aller Kunst, Mutter und Kind, beziehen oder direkt „an die Sagen vom Kind Jesus" anschliessen, wobei letztere einfach als schöne Poesie aufzufassen sind. Ebenso darf unbedenklich die schon vorchristliche, speziell altgermanische Weihe mit Wasser beibehalten werden, wenn nur die nach jeder Richtung hin sinnlos gewordene Kindertaufe die zeitgemässe Auslegung bekommt, welche Vetter in die Worte fasst:

„Wasser umfängt ruhig das All; ohne Wasser kein Leben;
„Wasser der gemeinsame Lebenssaft in den Adern aller lebenden
„Wesen; Wasser, das ewig Bewegte, stets Kommende, stets
„Schwindende, stets Wiederkehrende."

Die unter Stirnbenetzung vor sich gehende Namensweihe würde ausserdem von einem Weihespruch etwa solcher Art begleitet sein:

„Willkommen uns Eltern, uns Freunden und Zeugen —
„Willkommen, Kind — Bruder — Mensch, —
„aus dem ewigen Strom des Lebens auftauchend,
„eine Weile mitzufliessen —, willkommen zum Leben —
„Lieben — Leiden — als Träger des Namens,
„mit dem wir dich weihend grüssen."

Ausser diesen Weiheworten hätte eine Erklärung des Taufnamens zu geschehen, wodurch von selbst alle die oft unpassenden Namen wegfallen und den Kindern nur Namen gegeben würden, die zugleich Wünsche bedeuteten. — Auch Platzhoff sieht in der Taufe nicht mehr die Aufnahme des Kindes in eine göttliche Gemeinschaft; es bedarf keines geweihten Wassers und schwarzen Talares" mehr. Als einfache Geburtsfeier, zu welcher ein bescheidenes Mahl, ein Ausflug, eine Rede, ein vorgelesener Abschnitt die Eltern und Paten vereinigt, stellt sie die feierliche Einführung eines jungen Erdenbürgers in das Weltleben und in die Kulturarbeit dar.

Für die an Stelle der Konfirmation, resp. Firmung tretende Feier der *Mündigkeits-, bezw. Volljährigkeitserklärung* stellt Vetter wie für die Geburtsfeier ein näheres Programm auf. An einem jährlich wiederkehrenden bestimmten bürgerlichen Festtag ziehen die jungen Bürger zu Stadt und Land in einen Versammlungsraum, meist wohl die Kirche des Ortes, werden dort mit Gesang empfangen, mit einer Ansprache begrüsst und durch ein Gelübde in den bürgerlichen Verband aufgenommen. In gemischter Ge-

sellschaft, „bei Spiel und Tanz und Lustbarkeit“ würde der Tag beschlossen. Entsprechend will Platzhoff die Konfirmation durch die Feier der Mündigwerdung ersetzen, die am besten etwa auf das 21. Jahr angesetzt und in Gegenwart des Verwandten- und Freundeskreises begangen würde. In Ersetzung des Konfirmandenunterrichtes hätte ein Vorbereitungskurs mit individuell- und sozial-ethischer Belehrung, sowie hygienischer und sexueller Aufklärung die jungen Leute an ihre Verantwortung zu erinnern.

Auch die Feier der *Eheschliessung* würde Vetter von einer symbolischen Handlung begleitet sein lassen. Nachdem auf die Ziviltrauung Begrüssung und Beglückwünschung erfolgt wäre, hätte der Weihesprecher den Ringwechsel zu vollziehen. — Platzhoff äussert sich über die Gestaltung dieser Feier nicht weiter. Er möchte nur hauptsächlich die beiderseitige Verantwortung den Neu-Vermählten möglichst einprägen. „Eheschliessung ist kein Scherz . . . ihre Grösse und Schönheit duldet nur selbstsuchtfreie Menschen als Gäste!“

Den einfachsten Verlauf, nach Aussen betrachtet, nähme die *Totenfeier*. Vetter sieht hier von irgendwelchem symbolischen Ritus ab. Sie würde sich auf Beileidsbezeugungen im Trauerhaus beschränken; mit der Zeit käme es einem Gemeindesprecher oder Freund der Familie zu, im Hause oder am Grab einen Nachruf zu halten. Platzhoff, wie schon erwähnt, kann sich bei dieser Feier am besten mit der üblichen kirchlichen Form einverstanden erklären.

In all diesen Fragen wollen Vetter und Platzhoff nicht als Stürmer und Dränger vorgehen, sondern die Dinge nach und nach sich aus sich selbst herausgestalten lassen. Vetter macht speziell darauf aufmerksam, dass er nicht blos theoretisch sich die Sache so denke, sondern sie schon mehrmals in praxi durchgeführt habe bei der eigenen Trauung, bei der Namensweihe seiner Kinder, beim Tod seines Sohnes, bei der Leichenfeier eines befreundeten atheistischen Dichters. Auch macht er aus der ältern geistlichen und neuern profanen Musik, sowie aus der Literatur — Goethe, Uhland, C. F. Meyer, Spitteler — verschiedene für solche Feiern sich eignende Stoffe namhaft.

* * *

Werden die in der „Deutschen Kultur“ durch Vetter und Platzhoff gebrachten Vorschläge für den Ersatz der kirchlichen Formen und Gebräuche mehr anerkennde Zustimmung finden oder mehr lächelndem Kopfschütteln begegnen? Freidenker urteilen

darüber vielleicht anders als Pfarrer, Laien anders als Theologen — vielleicht auch nicht.

Wurde im Vorstehenden verhältnismässig ausführlich darauf eingetreten, so geschah es nicht zum Wenigsten deshalb, weil es von kirchengegnerischer Seite immer wieder heisst, die Kirchenmänner wichen dergleichen Fragen aufs Ängstlichste aus und hielten sich geflissentlich solche Erörterungen vom Leibe.

In der Tat werden derartige Fragen kirchlicherseits öfters einfach mit Stillschweigen beantwortet, aus keinem andern Grund, als weil solche Erscheinungen durchaus nichts Neues sind. Kirchliche Beunruhigungen von religions- und kirchenfeindlicher oder von kirchenfeindlicher, aber religionsfreundlicher Seite sind von jeher von Zeit zu Zeit wiedergekehrt. Gleich der erste Geschichtsschreiber der christlichen Kirche, der um 340 verstorbene Euseb von Caesarea weiss von solchen zu berichten. Kirchliche Beunruhigungen treten gegenwärtig nicht stärker auf als in frühern Zeiten, nur ist ihnen im Zeitalter der Druck- und Pressfreiheit mehr Gelegenheit geboten, sich vernehmbar zu machen und in weitere Kreise zu dringen. Die Preisschriften der „Deutschen „Kultur" sind also nicht als solche, sondern nur durch ihre besondere Art ein Charakteristikum der Gegenwart. Die Tatsache, dass immer etwa Ansätze geschahen, welche auf Beseitigung der Kirche und auf Ersatz kirchlicher Formen tendierten, diese Tatsache gereicht — mit den Worten Harnacks zu reden — der Frömmigkeit nicht zur Unehre, denn „die Religion ist kein Bündel von Liturgieen, Lehren und Lebensregeln, sondern besteht primär in lebendigen Menschen, die die Religion fortzeugen." Und bevor man sich allzu bange werden lässt durch die Frage, ob nicht die Kirche und ihre Vertreter für Gegenwart und Zukunft völlig überlebt und nutzlos sind, lese man die Schrift von Theodor Kappstein „Bedürfen wir des Pfarrers noch?" Aus derselben ist zu ersehen, dass das Ergebnis einer diesbezüglichen Umfrage bei einer grossen Zahl von zeitgenössischen Persönlichkeiten aus den verschiedensten Berufs- und Parteigruppen in einem für Kirchenfreunde und für Kirchenfeinde gleich sehr unerwarteten Masse bejahend ausfiel.

Auf die Preisschriften der „Deutschen Kultur" sind wir auch deswegen näher eingegangen, weil in ihnen nicht, wie es oft genug geschieht, nur getadelt, abgesprochen und niedergerissen wird, sondern weil für das zu Beseitigende Ersatz geboten ist und positive Vorschläge gebracht werden.

Fraglos kann man in verschiedener Hinsicht Vetter wie Platzhoff nur lebhaft zustimmen. Das Dringen auf Wahrheit und

Einfachheit, das Verweisen der blossen Wortrednerei, den Mahnruf gegen die Gleichgültigkeit, das Hervorheben der Lebensverantwortung können auch wir Pfarrer nur beherzigen. Nicht weniger fraglos dürfte sein, dass für jedermann, der nicht für oder wider das in den Preisschriften Gesagte voreingenommen ist, sondern in unparteiischer Unbefangenheit die Sache betrachtet, allerlei der nähern Prüfung wert ist. Ebenso fraglos dürfte aber auch sein, dass sich in dieser und jener Hinsicht gegenüber den Vetter-Platzhoffschen Einwänden Gegeneinwände erheben liessen. Wir sehen davon ab, auch wo solche sachlich mehr als gerechtfertigt wären. Es würde dies je nachdem vielleicht unbesehen nur als ein pro-domo-reden ausgelegt werden. Wir denken überhaupt von diesen Dingen zu hoch, als dass wir sie von menschlichen Gründen und Gegengründen abhängig betrachten. Doch schliesst dies nicht aus, dass der eine oder andere Punkt im Sinn einer Fragestellung aufgegriffen werde.

Alles in Allem resultiert wohl der Eindruck, dass die Verschiedenheiten das Gemeinsame eher überwiegen. Deutlich genug — als Vorkämpfer des Freidenkertums darf er schon nicht anders — will Prof. Vetter die Feier wichtiger Lebensstufen als reine Angelegenheit einer menschlichen Gesellschaft aufgefasst wissen; nicht im Namen einer Gottheit sollen sie geschehen oder, wenn es doch sein müsste, dann wohl lieber im Namen einer altgermanischen Gottheit als des Christengottes. Ganz abweichend denkt nachgewiesenermassen Dr. Platzhoff-Lejeune, welcher das religiöse Moment gewahrt wissen will, aber dabei des Entschiedensten Fernhaltung alles dessen verlangt, was irgendwie einer symbolischen Handlung gliche. Ist diese Divergenz nur etwas Nebensächliches? Könnte da nicht die Möglichkeit nahe liegen, dass die Vetter-Platzhoffschen Vorschläge statt Fragen zu lösen nur neue Fragen bringen, statt Ersatz zu bieten solchen eher illusorisch machten? Es sei nur daran erinnert, dass im geschichtlichen Verlauf Religion immer wieder Gemeinschaft stiftend gewirkt hat und wirkt, und dass sie jeweilen zu mehr oder weniger äusserlich sichtbarer Darstellung ihres Inhaltes führt. Umgekehrt gibt den kirchlichen Riten nicht ihre äussere Gestaltung, sondern der religiöse Untergrund, die Basierung auf das Göttliche die eigentliche tiefere Bedeutung und den wahren innern Gehalt.

Auf dem Montmartre zu Paris fand vor etwa 17 Jahren eine sogen. Ziviltaufe statt. Ein Advokat und Deputierter figurierte dabei als Täufer. Seine Hände über die Köpfe einiger vor ihn gebrachter junger Citoyens erhebend, sprach er die Formel: „Lasst mich euch taufen im Namen der sozialen Republik;

im Namen der Sonne, die die Erde befruchtet; im Namen der Vögel, die in den Bäumen singen; im Namen alles dessen, was von dem ewigen Leben ausströmt; im Namen des ewigen Geheimnisses taufe ich euch zu Bürgern!" Auch von unverdächtig freidenkenden Bürgern wurde diese Zeremonie als „singerie" bezeichnet.

Bei einer Kulturtaufe in akademischen Kreisen einer Schweizerstadt vollzog dem Vernehmen nach der in ein gelbseidenes Festgewand gekleidete Familienvater an dem auf einer silbernen Platte ihm überbrachten Täufling den Weiheakt der Aufnahme unter die Kulturmenschheit. Verschiedene nichts weniger als durch kirchlichen Druck beengte Anwesende hatten von der Sache fast den Eindruck einer Komödie.

Gleichfalls in einer Schweizerstadt schloss bei einer grossen öffentlichen Leichenfeier ein Zivilredner unter pathetischen Gesten mit den Worten: „N. N., dein Bild bleibt auf ewig in unserer Retina eingegraben!" Diese Exklamation, statt feierlich zu stimmen, löste bei der Zuhörerschaft nahezu einen Lachanfall aus.

Vielleicht müssen auch die Preisträger der „Deutschen Kultur" sich darauf gefasst machen, dass ihnen von mehr als einer Seite entgegnet wird: Völliger Atheismus ohne jegliche weihevolle Gestaltung der Lebensstufen sei erträglicher als etwas, welches gar nicht mehr das sein will, was es doch eigentlich ist; lieber nichts als solche Surrogate in Form ästhetisch-ritueller Zwitterdinge; auch Pantheismus, wie er in alter und neuer Zeit gelegentlich als die einzig mögliche und befriedigende Religion gelte, sei nach Schopenhauers Ausdruck nur eine etwas höflichere Form, dem Herrgott den Abschied zu geben.

Nicht als Einwand, sondern blos als Tatsache erwähnen wir auch, dass es je und je Menschen gegeben hat, welche absichtlich oder nicht absichtlich religionslos erzogen wurden, bei denen von selber zu gekommener Zeit der innerlich-religiöse Sinn mächtig durchbrach und welche an den vorhandenen kirchlichen Religionsformen nicht nur nicht Anstoss nahmen, sondern sich an deren Einfachheit freuten und die Teilnahme daran als ein dankbares Dürfen empfanden. Sicherlich würde auch die „Deutsche Kultur" es als Ungerechtigkeit, ja als anmassenden Eigendünkel und kulturwidrige Beschränktheit taxieren, in solchen Fällen den Vorwurf intellektueller Rückständigkeit und kultureller Minderwertigkeit zu erheben.

Ob die Vetter-Platzhoffschen Vorschläge für Kirche und Kirchenmänner den Anfang des Begrabenwerdens gleichsam bei lebendigem Leib bedeuten oder ob es wirkungslos verhallende

Stimmen müssiger Phantasie sind, wird die Zukunft lehren. Wahrscheinlich mag weder das eine noch das andere der Fall sein. Eines fortdauernden prüfenden Interesses ist die Sache jedenfalls nicht unwert und besonders interessant müsste es sein, über das Preisausschreiben und die Preisarbeiten der „Deutschen Kultur" sich aussprechen zu hören den wackern Freund wahrer Kultur, Heinrich Pestalozzi, welcher den Ausspruch getan hat: „*Glaube an Gott ist die Quelle aller Weisheit und alles Segens und Bahn der Natur zur reinen Bildung der Menschheit!*"

Nochmals die Kanones des Rabbula, Bischofs von Edessa.

Von *Ludwig Köhler*, Aeugst (Zürich).

Zu dem in dieser Zeitschrift 1908, 210—213 Ausgeführten möchte ich Folgendes mitteilen.

1. Herr *F. Crawford Burkitt* schreibt mir, dass in der Tat der von ihm allein zitierte Text der Kanones bei *Overbeck* die von mir S. 211 beanstandeten Worte „die auf dem Lande leben" nicht hat. Herr *Burkitt* hat aber diese Worte dem Manuskript des Britischen Museums (Nr. 14526) entnommen; sie sind auch bei *Wright*, catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838 p. 651 zu finden.

2. Den Rest meiner Beanstandungen gibt Herr *Burkitt* bis auf eine gleich zu erwähnende Ausnahme zu, mit dem die deutsche Gelehrsamkeit gewiss nicht erhebenden Zusatz: „a large number of them belongs to the German edition of my book." Ist denn Englisch so schwer? Und der Übersetzer *Preuschen* erwähnt eigens, dass er, so weit es ihm möglich gewesen sei, nach den syrischen Originalen übersetzt habe. Wenn er nur das englische Original zuverlässig verdeutscht hätte!

3. Herr *Burkitt* kann nicht verstehn, warum ich bei der 20. Regel (S. 212) sein „falsch" durch ein „auf verhüllte Art" ersetze. Er beruft sich dabei auf Mc 10,19, wo für das pseydomartyreses der gleiche syrische Ausdruck plus „schwören" steht. Ich habe bei dieser Differenz hauptsächlich Wert darauf gelegt, das Sprechende des syrischen Ausdrucks nicht verschwinden zu lassen.

4. Durch einen glücklichen Zufall habe ich mich seither mit einigen Aufsätzen beschäftigt, welche mir über die 24.—26. Regel noch mehr Licht gaben, es mir aber gleichzeitig noch

rätselhafter machen, wie Gelehrte, die ex professo mit dieser Literatur zu tun haben, diese Regeln missverstehn konnten.

Die Aufsätze sind: a) *Lujo Brentano,* Ethik und Volkswirtschaft in der Geschichte, München 1901;

b) derselbe, „Die wirtschaftlichen Lehren des christlichen Altertums", Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der königl. bayrischen Akademie der Wissenschaften zu München, 1902, 141—193;

c) derselbe, „Zur Genealogie der Angriffe auf das Eigentum", Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 1904, 251—271.

In diesen Aufsätzen wird deutlich, wie in der christlichen Behandlung des Eigentumsbegriffes ein Satz der Synode zu Karthago von 397 eine grosse Rolle spielt, welcher lautet: „ut episcopi et presbyteri et diaconi vel clerici non sint conductores vel procuratores privatorum neque ullo turpi vel inhonesto negotio victum quaerant, quia respicere debeant scriptum esse: nemo militans deo implicat se negotiis saecularibus."

Die conductores vel procuratores sind ganz wörtlich die „Verwalter und Agenten" *Preuschens.*

Wir haben neuerdings wieder begonnen, das Eigentum vom Evangelium aus zu betrachten und zu beurteilen. Ein junger Theolog, der sich dazu über die Kirchenväter machte, würde einen anziehenden und gewinnreichen Gegenstand behandeln. Er fände in den genannten Aufsätzen reiche Anleitung, müsste vor allem aber auch das Buch von *Schilling* studieren: Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, von dem ich selber vorläufig nur weiss, was *Hermelink* in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (1908, 175) und *Grützmacher* in der Theologischen Literaturzeitung 1909, 16f) dazu anmerken.

Zu Clemens Alexandrinus, quis dives salvetur c. 3.

Von *Ludwig Köhler* in Aeugst (Zürich).

Im Anfang des dritten Kapitels seiner Abhandlung quis dives salvetur (Ausgabe von Barnard in den Texts and studies V, 2, 1897, S. 3,10—22) sagt Clemens Alexandrinus:

„Es müssen also die, welche wahrheitsliebend und bruderliebend . . . . . und weder dreist sich gegen die reichen Berufenen erheben, noch auch wiederum vor ihnen aus eigener Gewinnliebe zu Boden fallen, zuerst aus ihrem [der Rei-

chen] Sinn die grundlose Verzweiflung entfernen und ihnen mit der nötigen Auslegung der Sprüche des Herrn klar machen, dass ihnen nicht völlig das Erbe des Reichs der Himmel abgeschnitten ist, wenn sie den Geboten gehorchen; dann, wenn sie gelernt haben, dass sie von einer grundlosen Furcht bewegt waren, und dass der Herr sie, wenn sie willig sind, gern annimmt, müssen sie ihnen darlegen (*προ δεικνυναι*) und sie in das Wissen einführen (*μυσταγωγειν*), dass [überhaupt] und durch was für Werke und was für ein Verhalten (*διαθεσεις*) sie der Hoffnung teilhaftig werden können."

Wie oben angedeutet, ist im griechischen Texte eine Lücke. Im Apparat bemerkt Barnard dazu: „lacuna fere 15 litterarum" und weiter: „*διακειμενους* addidit Fell." Hätte Fell mit seiner Vermutung Recht, so wäre oben in die Übersetzung „sind" einzufügen. Allein abgesehn davon, dass das blass ist, hat das von ihm vorgeschlagene Wort nur 12 Buchstaben, und es fehlen 15. Ich schlage darum vor, *προδεικνυντας* einzusetzen.

Dieses Wort hat 13 Buchstaben, ist weniger blass (setze oben ein: „darlegen") und kommt im übersetzten Zusammenhang in dem gleichen Sinne vor, wie ich oben angedeutet habe. Dazu kommt, dass Clemens in zwei vorhergehenden Kapiteln über die klagt, welche teils ohne Liebe zur Wahrheit, teils ohne Liebe zu den Menschen die Frage erörtert haben, ob auch ein Reicher selig werden könne. So empfiehlt sich meine Vermutung auch sachlich.

Vielleicht ist die Konjektur schon gemacht. Ich habe keine neuere Ausgabe zur Hand, und dass ich sie dann noch einmal und völlig unabhängig gemacht hätte, würde ihr ja nur zur Bestätigung dienen.

Kleine Beiträge zur Septuagintaforschung.

Von *Ludwig Köhler* in Äugst (Zürich). S. 1908, 3. 182—185.

24. Jer 5,31. Bei der Vorbereitung meiner Dissertation: „Beobachtungen am hebräischen und griechischen Text von Jeremia Kap. 1—9. I." (auch in *Marti's* Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 1909, 1—39) hatte ich zum Abschnitt 3: „Beseitigung einzelner Verderbnisse des Textes, vornehmlich des griechischen" es auch mit Jer 5,31 zu tun. Dort sagt H.: „Die Propheten treiben Prophetie in Trug, und die Priester herrschen auf ihren Händen." G übersetzt: „Die Propheten treiben ungerecht Prophetie, und die Priester klatschten dazu mit ihren Händen."

„klatschten" heisst *επεκροτησαν*. Ich schlug seinerzeit nach, was *Schleusner* zu diesem Worte sagt. Es lautet: „*Cappelus* et *L. Bos* recte coniiciunt *επεκρατησαν*." Ich verwarf diese Vermutung trotz des recte von *Schleusner,* weil sie ja eine ganz deutliche Annäherung von G an H sei.

Nun aber fragt mich *Eberhard Nestle* an: „Leuchtet Ihnen zu 5,31 *Grabe's* Vorschlag (Proleg. in Octat. I) nicht ein, *επεκρατησαν* zu lesen?" Also auch *Grabe,* dessen Buch mir nicht zur Hand ist, hat, offenbar unabhängig von *Cappelus* und *Bos,* diesen Vorschlag. Und da ich ihn wieder prüfe, scheint er mir in der Tat richtig zu sein. G übersetzt ganz zutreffend: „Die Priester herrschten mit ihren Händen." Unwillkürlich oder nach einer Überlegung erschien dies dem Ersteller der Handschrift, von welcher die unsern abstammen, ziemlich töricht, wie ja denn auch der Sinn von H strittig ist, und er liess die Priester „klatschen."

Lies also *επεκρατησαν*.

Wie man aber zu verschiedenen Zeiten dasselbe Problem verschieden ansehen kann! Es ist im Grossen so, wie hier im Kleinen.

25. *Eine Fehlerquelle von G.* In der eben genannten Arbeit, S. 19, Anmerkung 2 schrieb ich: „Wie mir mein verstorbener Lehrer *Karl Viktor Ryssel* einmal sagte, begegnet man in *syrischen* Handschriften öfters der Tatsache, dass Textstellen, welche auffällig und Schreiberversehen sind, bei genauer Prüfung eine ganz feine Durchstreichung tragen. Der Schreiber merkte, dass er einen Fehler gemacht hatte, hat aber eine zu auffällige Korrektur vermieden, um den Arbeits- und Kaufpreis seiner Mühe nicht zu mindern."

Dazu macht mich *Eberhard Nestle* auf S. 6 *seiner* Septuaginta-Studien V, 1907 aufmerksam, wo er anmerkt, dass aus *Thompson's* Photographie des Codex Alexandrinus deutlich ein Annullierungspunkt über dem dritten *ν* von Gen 2,6 *αναβεννεν* zu ersehen ist.

Da hätten wir also ein Analogon in einer G-Handschrift zu *Ryssel's* Beobachtung an syrischen Handschriften.

26. *Ein Dutzend Verbesserungen zu Swete's Sacharjatext.* a) 1,4 lies *προφηται οι εμπροσθεν λεγοντες* mit S corrector a A Q. Der Fehler entstand durch Haplographie. b) 2,14 lies *ιουδαν τη* ohne Komma dazwischen. c) 3,8 lies *προ προσωπουσου* mit S A Q. Fehler wie a). d) 4,1 lies *εξηγειρεν* mit S A Q. Der Schreiber versah sich von *γε* auf *ρε*. e) 4,10 lies *χαρησονται*. Siehe *Wackernagel* in Theol. Lit.-Zeitung 1908, 640 gegen *Helbing,* Grammatik der Septuaginta 1907, 88. f) 5,3 lies *εκ τουτου εως θανατου* mit SAQΓ. Auslassung infolge Gleichendigkeit. g) 6,8 lies *ανεβησεν*

mit B ab SAQ. h) 8,18. 19 lies *προς με λεγων ταδε λέγει* mit S corrector a AQ. Der Schreiber versah sich von *λε* auf *λε*. j) 9,1 lies *λημμια λογου κυριου εν γη σεδραχ και*. *Tischendorf* hat innerhalb dieser Worte gar keine Interpunktion, *Swete* teilt die seine mit ältern Ausgaben. Sie ist nach H gemacht, aber H ist ja selber alteriert! i) 9,9 lies *σου, δικαιος*. k) 9,15 lies *εκτιοντα το αιμα αυτων*. Vgl. *Nowack* in seinem Kommentar. l) 10,8 für *χαρεται* lies *χαρησεται*, wie gerade vorher steht. Vgl. zu e. m) Für *θρηνουντων* lies *θρηνου των*.

27. *παν=παντα*. In dieser Zeitschrift 1907, 232 und in meiner Dissertation S. 10 habe ich mich gegen den Grammatiker *Helbing* gewandt, der *παν=παντα* für „eine Eigentümlichkeit von B“ erklärt. *Eberhard Nestle* unterstützt mich mit dem Hinweis auf Ps Sal 3,10 *παν ανδρα* und 8,23 *παν σοφον* (maskulinisch!). Den ersten Beleg bieten die Codices c h i l m p r o, den zweiten hat nur r, die andern haben *παντα*.

Literatur.

Calvin.

Aus der Flut der Calvin-Artikel, welche prompt auf den Calvintag erschienen sind und in Gefahr stehen, mit dem Fest auch zu verschwinden, möchte die Schw. th. Z. ein par bleibende Notizen herausziehen und eine Anzahl übersehener Gedanken nennen mit dem ausgesprochenen Wunsch, ihre Leser möchten nun, statt Calvin wieder zu den Toten zu legen, erst anfangen ihn zu studieren. Nicht nur aus den Briefen, so ausserordentlich wertvoll die Gabe von Pfarrer Schwarz ist; auch nicht nur in den verschiedenen Ausgaben der Institutio und den dogmatischen Würdigungen derselben bis auf unsere Zeit; noch weniger in den Biographien allein, mögen sie alten oder neuen Ursprungs und Geschmacks sein. Alle geben ein Zerrbild, das einseitig und abstossend wirken muss.

Um solchen Aufgaben gerecht zu werden, greife ich zu Erichsons Bibliographia Calviniana (Schwetschke 1900; alle Schriften in allen Ausgaben von und über Calvin). Sie ist zwar nicht mehr ganz neu und darum nicht mehr ganz vollständig. Aber über das wissenschaftlich Wertvolle der letzten 9 Jahre lässt sich unschwer Buch führen, sobald die vielen Gelegenheitsschriften nicht dazu gezählt werden. Auch die Reden vor und anlässlich der Calvinfeiern boten nach unserer Beobachtung — wenn die Referenten der Blätter urteilsfähig waren — nur eine kleine Auswahl neuer, hervorragender Arbeit. Dagegen hat die Stimmung für Calvin eine ganz bedeutende Besserung erfahren. Wieder steht hier die Briefsammlung als Hauptursache im Vordergrund. Aber es sind neben den menschlichen Zügen der ehrlich überzeugten

und bis auf's Blut sich selbst kritisierenden Persönlichkeit Calvins doch noch wichtigere Faktoren, welche diesen Umschwung herbeigeführt haben. Es ist die moderne Geschichtsauffassung, welche überhaupt erst diesen Namen verdient, durch deren relativistische Betrachtungsweise Calvin aus dem reformierten Separathimmel auf die Erde und in ihre Entwicklung herabgeholt worden ist. Lutherische Blätter klagen noch, dass die herben Worte Calvins über Luther und Luthertum nicht unterdrückt worden seien — ein strikter Beweis für die Unfähigkeit jener Kreise, historisch zu denken und der abweichenden Meinung des Gegners oder des Freundes Raum zu geben. Was müssten wir „Zwinglianer" dann erst uns verbitten, wenn wir so enge und verbissen sein könnten!

Als grösstes Resultat der literarischen Bewegung erscheint die banale Erkenntnis, dass Calvin noch sehr mittelalterlich bedingt war. Nicht blos, dass er von dem Mittelalter herkam, aus der Heimat der asketischen Seelenweiber, der Beghinen; aus dem wanderlustigen und schicksalsreichen Nordostwinkel Frankreichs, nur von einem Streifen Meers von England und durch ein wenig heutiges Belgien von Holland getrennt; aus dem Amt des Vaters, wornach die Kirche cameraliter verwaltet wird, und aus der trotz Humanismus alles eher als realistischen Jurisprudenz; aus der über die niedere Welt erhabenen und sich sehr selbstsicher mit ihr abfindenden Renaissance; kurz aus einem absoluten Dualismus, welcher dem naiven Monismus der Antike ebenso widersprach als dem Streben nach bewusstem Monismus oder wenigstens verstandesmässiger Versöhnung von Materie und Geist in der Neuzeit entgegengesetzt ist. Calvin blieb im Mittelalter stecken, war seiner Zeit kongenialer als Luther und gar als Zwingli. Drum hat er den grössten, Zwingli den kleinsten äussern Erfolg gehabt, bis mit dem Fallen der mittelalterlichen Weltauffassung auch sein Stern erbleichen musste. Das „protestantische Rom", die „Unfehlbarkeit in Genf" und all diese Vorhalte von konsequent protestantischer wie von katholischer Seite sprechen das mit vollem Recht aus, was oben angedeutet worden. Es wird keiner Seele mehr einfallen, Calvins Kirchenordnung wieder zu galvanisieren, seinen Kirchenstaat herbei zu wünschen. Das war Mittelalter und war sein grösstes Kampfmittel, ja sein grösstes Sorgenkind, für welches er alle Opfer gebracht hat, die ihm heute zum Vorwurf gemacht werden. Gruet, Servet usw. erlagen dem Religions- und Kirchenbegriff, welcher diese beiden Dinge verschmolz und für die Erzwingung ihrer Einheit und Unfehlbarkeit nichts, auch gar nichts schonte.

Aus diesem recht negativen Resultat der Calvin-Bewegung stammt die Tatsache, dass die mehrfach behandelte Frage nach der Bedeutung des „Mannes von Genf" für die Gegenwart nirgends befriedigend gelöst worden ist. Oder nicht gelöst werden konnte? Schwarz scheint im Kirchenblatt noch am ehesten diesem Ziel nachzukommen; er zeichnet nicht ein Bild der Vergangenheit, um dann die Wirkung des Gemäldes auf den Zuschauer und Zuhörer als wichtigsten Erfolg zu beabsichtigen und zu erreichen. Er zeigt, wie in einigen grossen religiösen und kulturellen Erscheinungen Calvins Geist der massgebende Faktor geworden, gewesen und — z. T. — geblieben ist. Aber das legt noch nicht dar, was Calvin speziell für die Gegenwart bedeutet, ihr und sonst keiner andern Zeit in dieser Weise zu sagen hat.

Dafür wäre die Beiziehung Zwinglis fruchtbar gewesen. Sie hätte die

Einheitlichkeit des Calvinbildes, seine intuitive oder intellektuelle Wirkung allerdings gestört, vermindert, kälter gemacht. Und Calvin will warmblütig, ja mit so viel leidenschaftlicher Bewunderung aufgefasst werden, dass man alles im Licht *seines* Temperamentes, des absoluten Franzosen, sieht. Ist somit die starke Beiziehung des ebenfalls stark mit Sympathie und Antipathie urteilenden Cholerikers Luther sehr naheliegend, so begreift sich die Beiseiteschiebung des überhaupt nicht in erster Linie temperaments-, sondern verstandesmässig vorgehenden Zwingli nicht weniger gut. Aber berechtigt ist sie schon darum nicht, weil Calvins starke Antipathie gegen Zwingli und nur mühselige Freundschaft mit Bullinger auf eine tiefliegende Eigenart, einen Mangel an verständnisfähiger Kongenialität gegenüber Meister Huldreich hinweist.

Die Richtung, in welcher der Vergleich mit Zwingli die Parallele mit Luther durchkreuzen und vor allem für unsere Schweizer Verhältnisse korrigieren muss, kennzeichnet E. Egli † im Entwurf zu seinem Vortrag über die Neuausgabe der Werke Zwinglis (Zwingliana II 274) folgendermassen: „Gewiss, auch wir lassen Luther" — das Wort gilt zum guten Teil auch von Calvin — „seine Grösse, seine gleichsam bischöfliche Würde, in der er nur Gott und dem Himmel lebt. Aber wir sehen auch eine Grösse in der ganz andere Aufgabe, die Zwingli als dem schweizerischen Reformator gestellt war, und in der Art, wie er sie, wenn auch innert den menschlichen Schranken, gelöst hat. Eben nach dieser Seite wird ihn die Neuausgabe seiner Werke noch mehr als bisher zur Geltung kommen lassen, und gerade das freut uns."

Tatsächlich muss man Calvin ja noch viel mehr als Zwingli gegen den Vorwurf Hausrath's verteidigen, „sich zu tief in den Kampf eingelassen und nicht immer mit blanker Hellebarde daraus hervorgegangen zu sein." Denn auch in Genf wirkt der Reformator in Gemeinde und Staat, politisch und sozial; handelt und predigt und schreibt in allen möglichen Dingen und Fragen, skizziert Artikel zur Reformation sogar des Markt-, Zoll-, Metzgerei-, Holzhandel-, Armen-, Dienstboten- und Sanitätswesens, zur Einführung neuer Industrien usw. Aber ein grosser Unterschied besteht doch: Zwingli tut alles um der betr. Sache selbst willen, weil er sie als sozial gut erkannt hat, „dass die Bettler ab den Gassen kommen," „gedenken, dass sie vor Unrat und Aufruhr seien!" u. s. w. Calvin ist nur insofern Volkswirtschafter, als es seinem Gottesstaat dient. Ihm zu lieb und auf Rücksicht auf erwiesene Glaubenstreue siedelt er flüchtige Franzosen in Genf an und sendet immer wieder Schüler als Missionare des Evangeliums in den sichern Tod über die Grenze. Breit und abstrakt gegenüber dem knappen Realisten Zwingli lesen sich seine Briefe und Akten. Er hat eben immer die Gesamtheit der evangelischen Interessen im Auge, nicht wie der in Politik naive Luther zuerst die deutschen, oder der praktische Volkshirte Zwingli die Sammlung zuerst nur der eidgenössischen, später zu den evangelischen Ständen auch der unter sich verschiedenen reformatorisch gesinnten Fürsten und Städte in losem Bunde. Calvin geht auf's Ganze, ist Universalist, kämpft für *sein* Evangelium und erklärte Brenz als vom Teufel getrieben, weil er die Augustana den Franzosen empfehlen wollte. Calvin besitzt *die* Wahrheit und wünscht sie allen Auserwählten einzutreiben, ein demütiger aber furchtbar sich als Werkzeug Gottes fühlender Mann.

Diese Züge stossen uns heute und hindern eine direkte Bedeutung, eine Hinübernahme Calvins in unsere Tage. Was bleibt aber von ihm übrig? Blos die Erinnerung an die einstige Grösse, also ein Parteigötzentum? Blos ein grossartig angelegtes Sichentflammen für den Grundsatz: alles zu Gottes Ehre? Blos die weltgeschichtliche Ehrlichkeit und geschäftliche Energie des Calvinismus, verbunden mit dem bodenlosen Selbstbewusstsein des letzten Methodisten gegenüber rationalerer Frömmigkeit? Blos der das aristokratische Volks-Christentum der calvinischen Gemeinden vom demokratischen Volks-Christentum Zwinglis unterscheidende Zug, dass die Aktivität des Glaubens von harter Dogmatik und unerbittlicher Kirchenzucht geleitet wird statt vom sozialen Dienen-wollen auch am nicht „erwählten" Bruder? Ich begreife, dass die methodistisch angehauchten Parteien Calvin in diesem Sinn feiern. Da ist er der Ihrige. Aber hat er unserer ganzen Zeit, unserm ganzen Geschlecht nicht mehr zu sagen, als dass die dualistisch-separatistische Stimmung gewaltige Heroen geschaffen und sich ein bleibendes Recht in der Welt erworben habe? Wie steht das Erbe Calvins zu der Epoche, welche Staat und Kirche möglichst trennt, die Religion zur Verinnerlichung und ihre sichtbaren Pflegerinnen, die Kirchen, zur Selbständigkeit nötigt, also der Kirchenzucht und der Theokratie diametral entgegengesetzt ist?

Calvin hatte den grössten Erfolg, war seiner Zeit am nächsten stehend. Da liegt der Schluss nahe, dass er unserer Zeit am wenigsten kongenial ist, am meisten von allen drei Reformatoren des Salzes aus andren Gefässen bedarf, um wirksam zu bleiben. Das trifft zu. Den einstigen Erfolg bedingte die juristisch klar ausgeprägte, mit Wucht sich den Völkern einprägende Schöpfung eines reinern, bessern, evangelischen, statt des römischen Gottesstaates. Nun die Möglichkeit einer solchen civitas dei endgültig vorbei ist, bleibt uns die Triebkraft, welche einst in jenen Idealen und Formen mächtig gewesen war, zugleich aber auch die Aufgabe, sie in neuen, nicht mehr theokratisch-gewalttätigen, sondern viel gottvertrauenderen, säemannsmässigen Formen und für neue Ziele wirksam zu machen.

Dafür wird zweierlei in Betracht kommen: die Persönlichkeit und die sehr wenig kirchenzucht-polizeilich und dafür um so weitherziger gefasste Gemeinschaft der einzelnen sich Gott Weihenden. Also die Verknüpfung des zwinglischen Individualismus mit Calvins Universalismus, oder besser: die Überführung von Calvins religiöser Wucht in die stilleren aber tieferen Bahnen des h. Geistes, der in der ecclesia invisibilis weht, und seines temperamentvollen Drängens innert bestimmter Frist in die Stimmung des Liedes: Herr, nun heb den Wagen selbst! Aus dem Herren, der auf Zwinglis Tod als auf ein Gottesgericht herabsieht und sich mit den „vielen Grössern" dem alternden Luther gegenüber weiss, ist ein Komponent der modernen protestantischen Geistesrichtung geworden den wir nicht entbehren können, dem wir aber nicht vergessen dürfen, dass während Luther zum Juristen bestimmt war, aber Theologe wurde, er der Theologie sich widmen sollte, aber aus Neigung ein Jurist geworden und erst durch eine Seite seines Wesens, den Begharden in ihm, zum Kanzler und Staatsanwalt des von im gegründeten religiösen Staates auf Erden gemacht worden ist; dass er sich als den von Gott

gesetzten Vater der Gemeinde, Zwingli als den Hirten des Volkes fühlte, der sein Leben liess für seine Schafe.

Vielleicht wirken meine Worte etwas kühl inmitten der Calvin-Begeisterung. Sie möchten aber eine Dankesschuld nicht still werden lassen, die wir Schweizer von Bern und Basel und der ganzen Ostschweiz nicht den Norddeutschen oder dem Franzosen abstatten wollen: dass Zwingli unser Volkstum in einer Art gehoben hat, dass es noch heute den damals betretenen Weg gradlienig fortsetzen und zugleich von Genf und Wittenberg ihre Gaben in sich aufnehmen kann, ohne den Kurs zu verändern. Das ist weder beim strengen Luthertum noch für den unerbittlichen Calvinismus möglich. Suum cuique!

* * *

Zur Calvin-Literatur. Wie viele haben wohl das Corpus Reformatorum zur Hand genommen? Wie viele des nie übersehbaren Meisters Rudolf Stähelin Artikel in der Realenzyklopädie mit seinen allseitig abwägenden, von jeder Stimmungsmache und Festberedsamkeit freien Urteilen damit verglichen? Es ist so nötig, in dem bunten Wirrwarr von Urteilen sich auf sicheren Boden zurückzuziehen, dass wir mit besonderem Interesse die römische Presse verfolgt haben, ob sie vielleicht uns darin übertreffe und auf Bolsec zurückgreife, um uns an die Übermacht und Unaustilgbarkeit zeitgenössischer Quellen zu erinnern und zu neuer Erledigung der kritischen Arbeit zu nötigen. Bisher scheint Rom recht zurückhaltend zu sein; Calvin wird willig anerkannt, ja über die beiden andern Reformatoren gestellt; er ist auch mit seiner Theokratie den Träumen der Hierarchie am nächsten verwandt.

Der Angriff kommt von ganz anderer Seite. Eduard Fueter schreibt in „Wissen und Leben“ gegen den Protestantismus und seine Abart Calvinismus, weil sie beide unmodern, unästhetisch, weltfeindlich seien. Man frage, wenn man gebildet sei, nur noch nach der Religion, ob sie schön sei, ob wahr oder nützlich, das sei gleichgültig. Bei solcher Anschauung und Bildung glauben wir allerdings an die gründlichste Abneigung Fueters gegen Calvin, dessen Grundzug die Ehrlichkeit ist, wie er selber es zugesteht. Ob aber seine Kunstkultur etwas taugt, auch wenn sie nicht blos schön, sondern wunderschön wäre, ist keine Frage.

Wir fassen Ehrlichkeit dabei in doppeltem Sinn, dem persönlichen und dem absoluten. Fueter hat offenbar keine Ahnung davon, wie furchtbar ernst, *un*perfid, überzeugt Calvins Gegnerschaft gegen Gruet, Servet, die Libertiner und die Andersgläubigen war; er verlangt von dem Sohn des 16. Jahrhunderts, dass er moderne Kategorien von der Glaubensfreiheit anwende, und vermag nicht den Universalismus, die ehrliche Selbstgewissheit des Mannes von der selbstverständlichen Tatsache, dass sie sich nach damaliger, noch katholischer Art auch auf die äussere Einheit der Kirche beziehen *musste*, und von der Verfolgung dieses Zieles mit katholischen Mitteln zu trennen. Weil er (angeblich nur *einen*) Ketzer verfolgt hat, soll er perfid, gemein, unedel und unsoldatisch, weit unter Loyola stehend sein. Wir sind weit davon entfernt, die Überlassung einiger Servetbriefe an die römische Inquisition zu loben; aber wir können sie ebensowenig als perfid bezeichnen. Denn hier fühlte sich Calvin mit der ganzen Christenheit in ihrer gemeinsamen Grundlage angegriffen. Hässlich, ja jesuitisch ist dagegen sein späterer Beschönigungsversuch! Fueter

hat natürlich als Ästhet ungleich grösseres Wohlgefallen an der hübschen Komödie, wenn Ignatius sich sträubt und drängen lässt, die einstimmige und von ihm selber absolut erwartete Wahl als Ordensgeneral anzunehmen, an seiner „Klugheit in Christo", welche die Bedingung zur Aufnahme als Professor ist, an seiner gegen Freund und Feind und sich selbst gleichmässigen, im Stillen arbeitenden Gewissensknechtung und Zertretung der Persönlichkeit — das alles kann ja „schön" geschehen und dann ist es gebildet, also — prima Qualität wie die Geschichtskenntnisse Fueters.

Calvin schrieb an den modern denkenden Zurkinden in Bern: „Du willst der Ketzer schonen. Wie fürchte ich, dass Gott deiner nicht schonen wird, der Gott, dem das Wohlergehen seiner Kirche, die, wie du wohl weisst, von diesen giftigen Bestien verderbt wird, am Herzen liegt. Wenn ein Dieb dein Haus ausplündert, wolltest du ihn wohl ungestraft laufen lassen? Und nun wird Gottes Ehre zu nichte gemacht, die Wahrheit geschändet, die Glaubenseinheit verletzt, die Eintracht in der Gemeinde zerrissen, der Friede gestört, und dabei soll ich ruhig schlafen? . . . ." Das ist ehrliche, freilich ganz unprotestantische und unmoderne, ja auch unchristliche Art; es ist das Alte Testament in neuer Ausgabe! Dieselbe Verständnislosigkeit für Gegner, wie sie Fueter auszeichnet.

„Das Kriterium der modernen gebildeten Welt ist bekanntlich der ästhetische Wert." „Wer vom Leben enttäuscht ist, flüchtet in die Kunst." Darum sind die Künstler und Ästheten wohl im allgemeinen und besondern so friedvolle, von aller Enttäuschung geheilte Menschenkinder? Denen weder Nervosität noch Neurasthenie, noch ihre Charakterschwächen mehr etwas anhaben können, weil sie aus der Kunst die Kraft zur Überwindung aller Anfechtung schöpfen??

Doch wir wollen die zweite Hälfte von Fueters Aufsatz ebenso korrigierend der ersten Hälfte gegenüber setzen, wie er es selber getan hat. Er wehrt sich für die Freiheit des künstlerischen Schaffens und Geniessens, der Diskussion von Grenzgebieten der Moral, des Talentes und Genies, kurzum für die nicht mehr mittelalterliche und streng dualistische Lebensauffassung und Lebensgestaltung, wie sie uns allen selbstverständliche Lebensluft ist. Er übersieht dabei den Wert grade des pädagogischen Einschlags in der ältern schweizerischen Literatur und rühmt die Schrankenlosigkeit des Humanismus gegenüber der Reformation. Er gehört zu den allem Realismus unbehilflich gegenüberstehenden Idealisten oder vielmehr Impressionisten, welche von der materialistischen und psychologischen Historie noch nicht gelernt haben, die allmählige Entwicklungs- und Erziehungsbewegung der Völker und Epochen mit den dazu gehörenden Mitteln richtig einzuschätzen und an Hand der einmal im Grossen vorhanden gewesenen Notwendigkeit irgend eines Prinzips seine immer wiederkehrende relative Notwendigkeit als pädagogischer Faktor wenigstens für einen Teil der Menschheit anzuerkennen.

Er möge uns verzeihen, wenn wir seiner calvinisch schroffen Verdammung eine fast ebenso herbe Ablehnung gegenübergestellt haben. Hätte er von Zürichs Reformationsgeschichte eine Ahnung, so wären eine lange Reihe seiner Behauptungen unterblieben. Namentlich zeigt sich seine Verkennung des Calvinismus, wenn er ihn zum Verfechter, ja Erfinder des demokratischen Gemeindeprinzips stempelt. Wo ist es herrischer zugegangen, als wo einst

die Gestalt des Reformators, dazu seine „Brüder", die massgebenden Geistlichen, die „Väter der Gemeinden", und seither die durchaus aristokratische Tradition, die „Vornehmheit des Calvinisten" regiert hat?

Der Artikel Fueters ist charakteristisch für die geschichtslose, wenn auch hundert gewesene Dinge zitierende Beurteilungsweise der Reformation; der Lutheraner teilt sie mit ihm, wenn er seinen Reformator zum Kanon aller religiösen Urteile macht, auch wenn er demütig genug ist, dieselben nur als individuelle Werturteile zu bezeichnen. Über sein Stimmungsurteil sollte denn doch das objektive Wahrheitssuchen, über der blossen taktischen Einreihung der historischen Grössen in die Heerlager der Gegenwart sollte die vorurteilslose Würdigung innerhalb des Weltverlaufs die entscheidende Rolle spielen: *das Ziel der Gebildeten* sein. Alles andere grenzt an Banausentum, das sich in Einseitigkeiten genügt, und ist zu wohlfeil.

Einzelne politisch liberale Zeitungen haben in's gleiche Horn gestossen aus lauter Angst, man wolle Calvin trotz oder gerade in seiner Schroffheit wieder als Vorbild für unsere Zeit aufleben lassen. Der Protest hat dort eher Sinn, auch verlangt man von den Gazetten keine wissenschaftliche Fundamentierung ihrer Äusserungen. Einer hochstehenden Zeitschrift dagegen konnte die Antwort nicht erspart werden.

* * *

Sehr erfreulich ist, wie die „Studierstube" (hgg. von J. Böhmer) S. 439 bis 444 aus Hintze, die Epochen des evangelischen Kirchenregiments in Preussen, den politischen Weltanschauungs-Unterschied zwischen Calvinismus und Luthertum schildert als den Gegensatz zwischen der freien Luft grosser Politik (Coligny u. Wilh. v. Oranien) und dem beschränkten Partikularismus lutherischer Kleinstaaterei. Die Hohenzollern hatten sich davon losgemacht und doch über beide evangelischen Bekenntnisse die vereinigende Oberherrschaft behalten. Erwies sich die Union sehr schwierig, so war sie doch ihr Ziel und hat erst das Emporsteigen Preussens zur Grossmacht ermöglicht . . . .

Noch viel erfreulicher, ja herzerquickend ist der blos 13 Seiten lange Aufsatz Sulze's in den Protest. Monatsheften, S. 209—221, über Calvins Bedeutung in der Geschichte des Christentums, wo in völlig grosszügiger, von keiner kirchlichen Rücksicht gebundener und nur von Interesse für die Entwicklung des Christentums getragener Weise die theologische und organisatorische Unzulänglichkeit Luthers, der Abschluss der Lutheraner gegen die Calvinisten als verhängnisvolle Ermöglichung und Beförderung der Gegenreformation und die Forderung aufgestellt wird: Der Anblick der römischen Kirche sagt allen ernsten Protestanten: werdet, was ihr sein sollt; dann kann die Geschichte Rom entbehren; dann sinkt es dahin, weil es zwecklos geworden ist.

Dann wird geschildert: die Kirche des Mittelalters. Luther. Calvin. Die zweite Reformation. Kurzum: die Weiterführung der in Luther und namentlich Calvin gegebenen Momente in unsere Zeit.

Leider ist es nötig, auf die in den Protestant. Monatsheften erscheinenden Artikel hinzuweisen. Die Zeitschrift ist für blosses Stöbern und Blättern absolut ungeeignet. Sie dient mit ernstlichsten Mitteln der wissenschaftlichen Arbeit und der Abklärung der theologischen Gedankenwelt. Drum wird sie von vielen Auch-Theologen bei Seite geschoben.

Über ein ganz besonderes Thema — räumlich und geistig verstanden — spricht Prof. Dr. G. Lösche in Wien in seiner Calvingabe: Luther, Melanchthon und Calvin in Österreich-Ungarn. Mit archivalischen Beigaben. 8° XVI 371 S. Mohr, Tübingen. Er stellt die Einwirkung der 3 genannten Reformatoren auf Österreich-Ungarn dar und zwar in feiner, umfassender und fundamentierter Weise. Auch „Zwingli erscheint im Hintergrund."

Wir müssen dem trefflichen Buch eine eingehende Würdigung vorbehalten!

Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen. Auswahl in deutscher Übersetzung von *R. Schwarz*, Pfarrer in Basadingen. Mit Geleitwort von Prof. P. Wernle. Lex. 8° XXII 498 und XIX 496 S. Mit Personen-Register. Mohr, Tübingen. 20 Mk., geb. 24 M.

Für den Recensenten kann nur die Frage bestehen, ob der beabsichtigte Zweck des Werkes: bessere Würdigung Calvins als durch die referierende Erzählung des Historikers erreicht werde? Es scheint für eine Briefauswahl eher das Gegenteil vorzuliegen, weil Briefe einseitig und kritiklos blos den Helden und seine Freunde reden lassen. Aber tatsächlich fehlt uns bei dem ohne Reichstag und Schlachtfeld angeblich undramatisch verlaufenden Leben Calvins gerade der persönliche, plastische, in die Gemütswärme hineinspielende Accent. Und diesen soll und vermag hier die Korrespondenz zu geben. Zudem reizt des Reformators Schärfe in Empfindung und Wort von selbst zur Kritik, die bis zum Abgestossenwerden geht. Es sei nie vergessen, dass wir es bei ihm mit der *französischen* Reformation zu tun haben, deren Unterschied von Luther nicht in der Dogmatik, sondern im persönlichen Temperament und persönlichen Bedürfnis liegt: statt des Seelenfriedens, einer wesentlich privaten und menschlichen Angelegenheit, der Ansturm auf die Welt zur Unterwerfung unter Gottes Majestät und seine Offenbarung durch seine Diener und Werkzeuge. Luther bekämpft den Teufel, weil er ihn und viele arme Seelen plagt. Calvin dagegen, weil er Gott seine Ehre und seine Macht streitig macht.

Diesen Unterschied der persönlichen Fundamentierung mit all seinen herben Konsequenzen können wir nur in versöhntem, weil lebenswarm und bis in die Tiefen überzeugendem Bild in uns aufnehmen, wenn wir den Mann selber vor uns haben, ohne Referent oder Kritiker, also in seinen Briefen. Aus dieser Überlegung heraus, ganz abgesehen von der trefflichen Auswahl, Übersetzung, Ausstattung, auch den wertvollen Geleitworten Wernles zu beiden Bänden, müssen wir das Werk als ein unerlässliches Stück einer halbwegs gut gewählten Pfarrbibliothek bezeichnen. Ecksteine gehören hinein, hier ist ein solcher. Dem Fleiss und der Geschicklichkeit des Herausgebers unsern besondern Dank!

A. W.

Von den handlichen Lebensbildern Calvins erwähnen wir nochmals *D. A. Baur*, **Johann Calvin** (Mohr Tübingen, 50 Pfg., 48 S.), das mit grosser Sorgfalt gelesen werden muss, wenn der ganze hineingearbeitete Gehalt flüssig gemacht werden soll. Ungleich aufgeschlossener erscheint das praktisch angelegte „aktentreue Lebensbild" *H. Dieners* (Orell Füssli, 138 u. 21 S.), um einen Nachtrag vermehrt, welcher die Aussetzungen der Kritik an der 5 Jahre ältern 1. Ausgabe benützt. Er bietet viel charakteristische Einzelheiten und nennt

und erledigt zahlreiche Personen- und Sachfragen in aller Knappheit. *F. Oehninger* bietet in seiner anschaulichen und erbaulichen Art eine populäre Erzählung. Aehnlich, doch von lutheranischem, nicht immer durch Verständnis ausgezeichnetem Gesichtspunkt aus: Heidemüller (Wunschmann, Wittenberg, Mk. 1.25). *W. Schlatter* (Missionsbuchhandlung Basel, 80 Rp., 90 S.) erfüllt ebenfalls rein populäre Absichten und lässt zugleich das Gebotene modernen Parteiwünschen dienen, indem pietistische Sprach- und Religionsformen vielleicht zu zuversichtlich auf Calvin angewandt werden. *G. Sodeur* endlich (Natur u. Geisteswelt, Teubner, 100 S., geb. 1 Mk.) liefert sehr übersichtlich und sorgfältig ein Lebens-, Schaffens- und Charakterbild, welches namentlich der zuverlässigen ersten Orientierung vortrefflich zu statten kommt. Auf das Jahrbuch für Geschichte des Protestantismus in Oesterreich sei auch hier verwiesen.

F. Barth, Prof. Dr., in Bern. **Calvin und Servet.** 8°. 24 S. Franke, Bern. 60 Rp.

Neben den Calvinbriefen die verdienstlichste Publikation zur Calvin-Feier, weil der wundeste und unbekannteste Punkt mit umfassender Sachkenntnis und grosser Freimütigkeit dargelegt wird. Das Resultat ist keine Ehrenrettung nach hüben oder drüben, sondern eine geschichtliche Darlegung zum Verständnis des Geschehenen. „Dem Dogma ist Servet zum Opfer gefallen." *A. W.*

A. Bossert, **Johann Calvin.** Deutsche Ausgabe von Prof. Dr. H. Krollick. 8°. 176 S. Töpelmann Giessen, 1908. Mk. 3.60, geb. Mk. 4.50.

Der hohe Preis rechtfertigt sich durch die reichhaltige und in ihrer kritischen Entstehung völlig durchsichtige Darstellung. Jeder Punkt ist anschaulich, jedes Wort verrät einen neuen Ausblick. Mit der Präzision eines Rudolf Stähelin wird abgewogen. Mit der gefälligen Sicherheit des französischen Stilisten wird gezeichnet. Der Verfasser ist Professor der deutschen Sprache an der Ecole nationale supérieure des Mines in Paris, der Übersetzer amtet in Berlin. Er hat wertvolle Anmerkungen beigegeben und die allgemeine Bibliographie des Autors erweitert. Calvins Verhalten gegen Servet wird begründet: „Der Mensch in ihm wär nicht grausam, aber der Theologe war unerbittlich" (S. 119). Ganz richtig. Wir möchten jedoch beifügen: Und der Theologe in ihm meinte zugleich um des Gewissens willen Staatsanwalt des Gottesstaates sein zu müssen. — Der Kritik Büchis in der Zeitshhrift für schweizer. Kirchengeschichte (S. 57) über die ungenügenden Kenntnisse Bosserts über den Beginn von Zwinglis Reformation haben wir nur beizufügen, dass auch Büchi irrt, indem die von Bossert behauptete Erklärung über die h. Schrift als Norm gleich vom ersten Auftreten Zwinglis 1559 in Zürich Tatsache und wohl von dem ganzen Programm zu unterscheiden ist. *A. W.*

* * *

Servet und Richter.

Ein alter und ein moderner Ketzer. Ist es nicht trotzdem vermessen, die beiden mit einander zu nennen? War doch der Spanier ein geistesmächtiger Wahrheitssucher; der Nürnberger Propagandist dagegen ist nach allen Berichten ein durch Unklarheit, Einseitigkeit und Verständnislosigkeit glän-

zender Vielredner. Warum vermag er trotzdem die Welt zu bewegen? Weshalb hat ihm Luzern den Gefallen getan, ihn berühmt zu machen? Weshalb drängen sich alle ultramontanen Blättlein ebenfalls in den Glorienschein des Richtertötens?

Wir müssen uns wohl daran gewöhnen, dass die meisten geschichtlich bedeutenden Erscheinungen nach irgend einer Hinsicht einst gerade so unbedeutend vertreten waren, wie die hinter diesem „Freidenkertum" stehende und es tragende Bewegung. Nur war oft statt der Begabung der Charakter oder sonst eine andere wichtige Seite des fraglichen Menschenkindes geringwertig. Genug für uns, dass sie einen Sturm zu erregen vermochten, dass ihre Feinde sich durch die Feindschaft charakterisierten und nun von aller Nachwelt darnach beurteilen lassen müssen, viel mehr als ihnen lieb ist.

Der Grund zum Sturm liegt selten in dem Mangel an klaren Gedanken, an zu geringem Wissen und zu geringer Urteilsfähigkeit. Wenn wir den Frieden oder auch nur die Friedfertigkeit durch Belehrung über alle und jede vorkommenden Streitpunkte erkaufen und erwarten wollen, wird die Welt ihrer nie teilhaft werden. Und wenn sie es würde, wäre es ihr grösstes Unglück: es wäre eine ungeheure und allgemeine Schulmeisterei.

Servet und Richter sind vielmehr die Opfer einer Stimmung und eines Willens — nicht der Wahrheit oder Verblendung, auch nicht der Grausamkeit oder Bösartigkeit. Diese Stimmung ist der Unfehlbarkeitsglaube und dieser Wille heisst: Alleinherrschaft. Beide beruhen im besten Fall auf anthropomorphem Gottesvertrauen: dass Gottes Macht nur nach menschlicher Weise sich durchsetzen und überhaupt jemals in Gefahr geraten könne, Schaden zu leiden.

Rudolf Willy schreibt in seinem sehr lesenswerten Büchlein **„Ideal und Leben vom sozialen Gesichtspunkt"** (Schulthess, Zürich 1909), worin er die Hoffnung ausspricht, bei allem Realismus doch „nicht an einem ewigen Leim kleben zu bleiben", von der nordamerikanischen „Nation" der unbedingten, ebenso naiven als dämonischen Erwerbsmenschen: „Die calvinische Grausamkeit und Bussfertigkeit ist eine passende Religion für Despoten" (S. 73/4). Er meint damit jedenfalls wunder was für eine Entdeckung gemacht zu haben. Aber sie ist falsch in Voraussetzung und Konsequenz. Die Grausamkeit Calvins gegen Servet war die nachwirkende mittelalterliche Ansicht, der Mensch müsse mit blutigen Waffen Gottes Krieg führen — die Kreuzzüge bilden neben der Inquisition die stärksten Beweise für diese Überzeugung — und die jeder grossen Tatkraft innewohnende Gewissheit, Gottes Werkzeug zu sein. Behaupten das nicht auch die allergeringsten Tiaraträger, welchen jeder Anspruch an solche Behauptung mangelt? Der Calvinismus hat sich besser als die andern Konfessionen (Lutheraner, Rom, russische Orthodoxie) von diesen Eierschalen der alten Kirchlichkeit losgemacht. Wie verfehlt Willy's Argument ist, zeigt sein Paradigma: hysterische Momente Napoleons I. für calvinistische Art!

Und die Bussfertigkeit? Ist sie nicht auch eine katholische Eigenschaft? Hoffentlich doch! Aber gemeint ist hier die Ersetzung der paar verdienstlichen Werke und korrekten, kirchlichen Zeremonien der katholischen Busse durch die allein rettende, den Menschen völlig erfassende und in sehr aktive Besserung

des privaten und erst recht des öffentlichen Lebens übergehende Busse aus Gnaden. Diese passt Willy nicht. Sie erscheint ihm als andres Extrem zur Grausamkeit und beides als Zeichen der Gewaltmenschen; als Begleiterscheinung statt als Ursache der weltgeschichtlichen, kulturellen und religiösen Energie der calvinistischen Völker. Er schilt natürlich diese Extreme und nimmt dafür die „abgeblasste Religion der Unitarier" als immerhin noch „durch einen geschichtlichen Rest religiösen Gefühls religiös gefärbt" in Schutz, als ob unitarische Versöhnung und Überwindung des Dualismus nicht eben die calvinistische Unterlage erforderte, weder auf hatholischem noch altlutherischem Boden gedeihen könnte (Sulze in Prot. Monatshefte 1909 VII).

Die ganze schiefe Beurteilung beruht auf dem Festhalten des obligaten Kanons: Religion sei nur da vorhanden, wo sie möglichst sichtbar, greifbar, lärmend und augenfällig, entweder katatonisch oder depressiv, mystisch oder fanatisch, jedenfalls exaltiert auftrete, oder dann in den eisernen Formen einer Theokratie, einer wohl regierten Kirche und eines demütig ihr dienenden Staates, sich darstelle, also in beiden Fällen starke äussere Machterfolge aufweise. Diese Religionsauffassung ist auch im Protestantismus noch als Fremdkörper als durch die Reformation nicht ausgefegter katholischer Sauerteig stark vorhanden und wächst sich überall zum Machtbedürfnis aus, ja zur dogmatischen Unfehlbarkeitsstimmung der spätern Zeiten eines Luther und Calvin. Damit ist der Augenblick gekommen, wo Servet und Richter verurteilt werden müssen.

Nicht die Grösse der bekämpften Wahrheiten oder die unwissende Generalisierung, welche Richter gegenüber den im Einzelnen oft nur allzuberechtigten Ausstellungen an der vorhandenen Religiosität übt, entscheidet nun über das Schicksal des „Gotteslästerers". Es ist die Stimmung, welche vom luzernischen Staatsanwalt dahin fixiert worden ist, dass „die mit der Gotteslästerung verbundene Verletzung der religiösen Gefühle bestraft" werden solle. Und es besorgt diese Bestrafung der zornige Wille, dem allein wahren Glauben nachzuhelfen und ihn zu schützen gegen die durch keine Logik oder Drohung zu überzeugenden Feinde.

Alle Welt ist heute bereit, diese beiden Wurzeln jeder Ketzerverfolgung auch bei Calvin als vorhanden anzuerkennen; dabei heben die Einsichtigen und Wissenden nur noch hervor, dass es tatsächlich diese religiösen und kirchlichen Anschauungen waren, welche ihn allein zur Denunzierung und Verfolgung Servets gedrängt haben, während in hundert Beispielen von Unduldsamkeit seine Kritiker ganz gewöhnliche verletzte Eitelkeit, wo nicht gar Hab- und Ehrsucht oder noch schlimmeres als Triebfeder verraten.

Alle Welt sei drum auch bereit, die Verurteilung Richters mit gleicher Elle zu messen und ausschliesslich zu fragen: stösst seine Propaganda auch auf solch veraltete Religionsauffassung, wie sie ja selber durchaus in ihr stecken bleibt, allein solche Religion kennt und deshalb mit allen erdenklichen Mitteln bekämpfen möchte. Wir glauben, das trifft in Luzern, Olten, Chur, St. Gallen etc. bei vielen zu. Dann begreifen wir die Manier der Opposition durch Vorschieben der Gotteslästerungsanklage. Sie ist ehrlich, gross und calvinisch. Oder aber: stösst Richter die Mauer pfäffischer Herrlichkeit ein wenig mehr schief und zupft er in ungehobelter Weise die eiteln und despotischen Diener

Gottes an der Narrenkappe? Wir erklären uns seine Erfolge zum grössten Teil aus der menschlichen Freude am Umwerfen der bisherigen Götzen, protestantischer und katholischer Glaubensherren. Dann wird Widmanns Beurteilung: „einfach ein Racheakt der Luzerner Pfaffen“ wörtlich wahr!

Mit Freude verweise ich auf die ruhige Haltung der protestantischen Pfarrer gegenüber dem Apostel des wüsten Anbellens Gottes: wir lassen jeden, der sich dran freut, in seiner Kritiklosigkeit unangefochten, soweit Gewalt in Betracht kommt. Wir überlassen Rom dies deplacierte Stück Calvinismus. Aber wir entziehen, soweit wir können, der Welt die Unterlage zu so törichter Propaganda und Abwehr, indem wir die Religion der Innerlichkeit pflegen, welche mit solchem Wesen keine Streitplätze gemein hat.

Bücherschau.

D. *Joh. Meinhold*, **Studien zur israelitischen Religionsgeschichte** Bd. I: Der heilige Rest. Teil 1: Elias, Amos, Hosea, Jesaja. Bonn, A. Marcus u. E. Weber's Verlag. 1903 VIII u. 160.

Die in diesem Bändchen vereinigten Untersuchungen unterscheiden sich von der in Heft 2 besprochenen Schrift sehr vorteilhaft durch die Sorgfalt und Umsicht, mit der das Quellenmaterial gesichtet und geprüft, durch die Gründlichkeit und Sachlichkeit, mit der der Tatbestand festgestellt und das abschliessende Urteil gefällt wird. Die Erörterungen über textkritische Fragen und über Quellenanalyse, wie über geschichtliche und religionshistorische Probleme zeigen den in methodischer Forschung geübten Gelehrten. Die Aufgabe, die Meinhold sich gestellt hat, besteht darin, „der Entstehung, Bedeutung und Geschichte des Begriffs שאר genauer nachzugehen“ (S. 1). Durch eine eingehende Zergliederung und kritische Prüfung der Eliastradition sucht M zunächst Tendenz, Umfang und Entstehungszeit der „Eliasquelle“ festzustellen, sodann bestimmt er die spätern Erweiterungen dieser Überlieferung, um zu dem Resultate zu gelangen, dass Elia weder Monotheist gewesen sei noch den Gedanken eines heiligen Restes gekannt habe. Bei Amos führt die Untersuchung zu dem Urteil, dass das Nordreich mit völliger Vernichtung bedroht werde, während Juda als Rest erhalten bleibe, nicht als „heiliger Rest“, um seines Jahve wohlgefälligen Wandels willen, sondern als eigentlicher Wohnsitz Jahves. Hosea hat nach M. anfangs eine völlige, endgiltige Verstossung und Vernichtung Israels in Aussicht genommen, um nachher, durch persönliche innere Erfahrung geleitet, zu der Überzeugung zu gelangen, dass Jahve Israel in der Verbannung bessern und dann wieder zurückholen wolle. Israel als Ganzes bildet darnach den Rest, aber wiederum nicht einen „heiligen Rest“, der wegen seiner Jahvetreue gerettet würde. Erst bei Jesaja findet sich nach M. dieser Gedanke, und zwar nicht schon am Anfang seiner prophetischen Tätigkeit. Jesaja hat an diesem Punkte eine Entwicklung durchgemacht, die in 4 Hauptphasen verläuft. In der Anfangszeit hat der Restgedanke in seiner Verkündigung keinen Raum; völliger, restloser Untergang ist das Ende Judas und Israels. In einer 2. Periode, die allerdings nicht lange dauert, hat Jes. zwar Ephraim

nach wie vor das Gericht in Aussicht gestellt, für Juda aber Bekehrung und damit die Rettung erwartet. Bald kam die Einsicht, dass auch Juda als Ganzes nicht erhalten bleiben könne, sondern nur ein Teil, der treu zu Jahve halte. Damit war der Gedanke des „heiligen Restes" erst wirklich gegeben. Jesaja selbst ist allerdings zuletzt, als er nach der Rettung Jerusalems 701 schwere Enttäuschungen erfahren musste, völliger Hoffnungslosigkeit verfallen.

So bestechend die Ausführungen M.'s meist sind, ist doch Anlass, in Einzelheiten wie namentlich in einer Hauptfrage seine Darstellung zu beanstanden. M. bezeichnet es als einen Teil seiner Aufgabe, die Entstehung und Geschichte des Restgedankens klarzulegen. Mir will nun scheinen, als habe M. mitten in der Geschichte eingesetzt und als fehle der wirkliche Anfang völlig. Es ist methodisch kaum richtig, von einer bestimmten Definition des „Restes", die für spätere Phasen der Entwicklung zutreffen mag, auszugehen, um an derselben den Tatbestand zu prüfen. S. 3 aber sagt M.: „Denn dass Jahve, der Herr der sittlichen Weltordnung, die Mitglieder seines Volkes, die sich von Herzen dieser sittlichen Weltordnung unterwerfen und den auf das sittliche, nicht aber auf das kultische Gebiet sich beziehenden Willen Gottes erfüllen, nicht mit in den Untergang des Volks und Staats verflechten werde und könne — das ist doch der Gedanke, der dem „Rest" bei den Propheten zu Grunde liegt." Dieser Satz engt das Thema sehr stark ein und antezipiert, was durch Prüfung des überlieferten Ideenmaterials zu beweisen wäre. Es wird angenommen, dass „die sittliche Weltordnung" Vorbedingung für den Restgedanken sei. Ob das für alle Stellen zutrifft? Es ist doch zu fragen: was ist „der Rest" ursprünglich? Finden wir ihn zuerst bei den Propheten oder auch sonst? Und wenn er bei den Propheten uns begegnet, in welchem Sinne? War dieser Begriff nicht vielleicht in irgend einer Form vorher schon da, sodass die prophetische Fassung nur als Modifikation anzusehen ist? M. a. W., ist der Restgedanke ein aus der prophetischen „Theologie" abgeleiteter, aus ihr herausgebildeter Begriff oder war er schon vor den Propheten Bestandteil des religiösen Denkens des Volkes oder gewisser Kreise? Es will mir scheinen, als sei es nicht allzuschwer zu zeigen, dass der Gedanke an einen verbleibenden Rest im grossen Gottesgericht schon vor den Propheten vorhanden gewesen. Nur ein Beleg. Wenn Am 5,18 angenommen wird, dass es solche gebe, die den „Tag Jahves" herbeisehnen, so wird man doch an einen bestimmten volkstümlichen Vorstellungskomplex denken müssen, der sich mit dem „Tag Jahves" verband. Es wird diese Sehnsucht begründet gewesen sein in der Hoffnung, dass jener Tag den Feinden Israels Untergang, Israel selbst aber Glanz und Macht bringen werde. Damit ist aber der Gedanke des Restes gegeben, wenn auch nicht des „heiligen Restes". Aber wir haben dabei eine Vorstellung, die durchaus organisch in die ältere Volksreligion Israels sich einfügt. Es hätte also m. E richtigerweise erst alles Material zusammengestellt werden sollen, das überhaupt den Gedanken des Restes in irgend einer Form enthält, um auf Grund desselben sich von der volkstümlichen Erwartung ein Bild zu machen, und erst in 2. Linie hätte es sich dann darum gehandelt, die Umbildungen und Modifikationen, welche die Restvorstellung bei den Propheten erfahren hat, darzustellen und auf ihre zeitgeschichtlichen und innern Gründe hin zu untersuchen. Das ganze Problem ist eben verwickelter, als es M. erscheint; ich halte dafür, dass es nur

im Zusammenhang mit der Heilserwartung und den Gerichtsvorstellungen umfassend behandelt werden kann und dass beim Zustandekommen dieser Ideenkomplexe auch mythische Motive mitgewirkt haben. Doch es ist hier nicht der Ort, darüber eingehender zu verhandeln. Ich will zum Schlusse nur noch auf einige Einzelheiten eintreten. Der Nachweis M.'s, dass bei Amos Juda der Rest sei, scheint mir nicht gelungen. Die scharfe Trennung, die nach M. zwischen Juda und Israel bei Amos gemacht wird, existiert kaum. Am 2,4ff hält M. auch für unecht. Dann ist aber Juda in Israel inbegriffen. Oder war in Juda alles so wohl bestellt? Wenn die Nachbarn alle bedroht werden, Juda allein nicht? Auch nicht Ein Wort des Tadels sollte ein Amos für Juda haben? Entsprach es seinen Anforderungen in jeder Beziehung? Wenn auch c 3,1b unecht sein mag, so doch sicher nicht 3,2, und hier wird doch Juda wohl mitgemeint sein. Die Plagen in c 4 haben Juda sicherlich mitbetroffen; haben sie dort besser gewirkt als im Nordreich? Ebenso ist in 5,21ff Juda nicht auszuschliessen 5,15 wird von M. für echt gehalten (S. 44); kann der Ausdruck „Rest Josephs" Juda bezeichnen? Auf c 1,2 scheint mir M. ungebührlich grosses Gewicht zu legen; es ist mir zweifelhaft, ob so weittragende Konsequenzen daraus gezogen werden dürfen (S. 55f). Auch bei Jesaja kann ich mehrfach M. nicht beistimmen. Sollte Jesaja wirklich jemals geglaubt haben, dass er allein dem Gericht entrinnen werde (S. 92)? Dass er den Glauben an den Rest in heissen Kämpfen sich errungen habe, dafür vermisse ich den Nachweis. Der Name seines Sohnes deutet eher darauf, dass der Begriff bekannt war; Der Nachdruck liegt m. E. auf ישוב. Die Deutung der עלמה (c 7,14) auf die Frau des Propheten halte ich für gesucht; die Stelle ist gewiss messianisch. Das Wunder besteht darin, dass in nächster Zeit der Messias geboren werden soll. *J. Hausheer.*

C. Brockelmann, Johannes Leipoldt, Franz Nikolaus Finck, Enno Littmann, **Geschichte der christlichen Literaturen des Orients.** Bd. 7, Abt, 2 von: **Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen,** C. F. Amelangs Verlag, Leipzig, 1907, 8°, VIII und 282 S. 4.—, geb. 5.— Mk.

Wenn im Vorwort selbst Brockelmann erklärt, die Geschichte der christlichen Literaturen des Orients zu schreiben, überschreite die Kräfte eines Einzelnen weit, dann wird man es mir nicht verargen können, wenn ich das Buch bespreche. obwohl ich nur für die syrische Literatur und ihre Behandlung in dem Werke einigermassen zuständig bin.

Brockelmann behandelt die syrische und die christlich-arabische (S. 1—74), Finck die armenische (S. 75—130), Leipoldt die koptische (S. 131—183), Littmann die äthiopische Litteratur (S. 185—270). Nur die Geschichte der syrischen Literatur lässt sich schon einigermassen schreiben, die drei Arbeiten der andern sind nach dem Eingeständnis der Verfasser erste Versuche. Das ganze Amelang'sche Unternehmen scheint auf ein weiteres gebildetes Publikum berechnet zu sein, und dafür ist die Brockelmann'sche Arbeit, der an Sachkunde und Gediegenheit nichts gebricht, im Vergleich zu Wrigth und Duval, aber auch zu Nöldeke in der „Kultur der Gegenwart" vorzüglich geeignet.

Niemand wird Ephräms grosses Lied vom Tod (S. 19 ff), oder das geistliche Morgenlied des Jakob von Sarug ohne Bewunderung lesen. Vielleicht

hätten die Proben noch vermehrt werden können, etwa durch die reizende Anekdote von den Waschfrauen in der Biographie Aframs und den S. 7 und 37 erwähnten Anfang des chronicon edessenum. Eine Probe aus dem Martyrium des Barsonnja habe ich, für Schweizer Leser leicht erreichbar, im Religiösen Volksblatt 1908, 280 ff ins Deutsche übertragen. Die Vita Rabbulae nennt Brockelmann „das beste Beispiel einer Biographie" (S. 33). Die Sammlung des Marutha von Maiperkat, deren Bearbeitung Nöldeke als etwas dringliches fordert, und welche auch mir bei flüchtiger Durchsicht als sehr lohnend erschienen ist, ist reichhaltiger und viel reizvoller, als Brockelmann ahnen lässt. Über das Verhältnis des Achigar zu Tobit dürfte auch Br. seit der letzten Arbeit von Smend anders denken.

Ich kann das Buch allen Freunden dieser Literaturen empfehlen.

Aeugst (Zch.) *Ludwig Köhler.*

Dr. J. H. *Albers*, **Die Lehre vom Teufel allgemein fasslich dargestellt.** Eine gekrönte Preisschrift. Kl. 8°. 63 S. 2. Aufl. O. Lenz Leipzig 1908. 75 Pfg.

Es ist beschämend, dass eine Volksschrift über den alten schwarzen Gott des polytheistischen Dualismus unter Christen noch nötig ist. Doppelt beschämend, dass der Verfasser wegen masslosen Anfeindungen die erste Auflage zurückziehen und mit der 2. Auflage bis zu seiner Emeritierung als Oberlehrer warten musste. Und doch liefert Albers sehr ruhig den religionsgeschichtlichen Nachweis, dass der Teufel in seinen unzähligen Namen und Verkleidungen in Wirklichkeit stets nur *das* Böse sei, und dass die Überwindung des Schlechten wie des Unglücks innerhalb der einzelnen Persönlichkeit stattfinden müsse. Das Ziel dieses Kampfes ist das Gottesreich. *A. W.*

Ludwig Thoma, **Briefwechsel eines bayerischen Landtagsabgeordneten,** 8° 131 S. Alb. Langen, München. 1909.

Wer glaubt, dass wir vor einer neuen Reformation stehen, wird dies bestätigt finden in dem Erscheinen dieser neuen Dunkelmännerbriefe, deren bestes Stück die „Bolidischen Gedangen über die Rähligion" sind. Es gibt Dinge und Lebewesen, welche wirklich nur mit Paprika behandelt werden können. *A. W.*

C. Baumann, Pfr. in Wiedikon-Zürich, **Der Mangel an Schuldbewusstsein beim modernen Menschen und die besondere Aufgabe der Kirche angesichts dieser Erscheinung.** 60 S. kl. 8°. Fäsi & Beer, Zürich 1909. 1 Fr.

Es ist gut, dass der gediegen ausgestattete Kapitelsvortrag in weitere Kreise geworfen wird. Denn er gräbt in die Tiefe und fördert Seelsorger und Kirchenvolk in der entscheidenden Christenfrage, wie tief ein jeder nicht nur die Sünde als Tatsache, sondern die Schuld als nie einschlafende Forderung fühle? Auch wer Einzelheiten kritisieren möchte, wird diesen Gesamteindruck nicht verwischen können: „Das Schuldgefühl ist der (direkteste) Weg zu Gott." *A. W.*

Saint Pierre et le Pape de Rome. Etude. 70 S. gr. 8°. Giard et Brière, Paris. 1 Fr.

Ein merkwürdiges Büchlein von überraschendem Inhalt. Der aus einleuchtenden Gründen ungenannte Verfasser führt darin klipp und klar den Be-

weis, dass im Neuen Testament für einen Primat des Petrus überhaupt kein Platz, geschweige denn ein Beweis ist — sobald man die katholische Exegese acceptiert und exakt durchführt. Er geht dabei so sorgfältig und klar vor, dass dem Gegner wirklich keine Gelegenheit zum Ausschlüpfen gegeben ist. Was man wohl in römischen Kreisen dazu sagen wird? *A. W.*

Dekan G. Hosang und *Hans Andres*, **Der bleibende Kern und die wechselnde Form des Glaubens.** 40 S. 20 Rp.

Hans Baur, **die Entwicklungsfähigkeit des freien Christentums.** 16 S. 20 Rp. Beide bei Frick, Zürich II. Schriften des schweizerischen Vereins für freies Christentum.

Zwei Publikationen zur Auseinandersetzung mit den Religiös-Sozialen. Wenn es eines Beweises bedürfte, wie segensreich die sachliche Vertretung tüchtiger und aufrichtiger Überzeugungen wirkt, auch wenn es nach dem Urteil anderer Kreise mit der Voreingenommenheit und Einseitigkeit eines Elihu geschehen würde, — hier ist der Beweis. Der Schlag gegen die Reform bringt Funken. So ist Stahl und Stein gut; sie enthalten Feuer!

A. W.

Preisaufgabe der Theolog. Fakultät Basel für das Jahr 1910.

„Das religiöse Gefühl bei **Schleiermacher** *und die Theorie der religiösen Ahnung bei* **Fries.**

Die Lösungen sind mit einem Motto versehen und in Begleitung eines Umschlags, welcher den Namen des Verfassers eingeschlossen enthält, spätestens am 20. Juni 1910 bei dem betreffenden Dekan einzureichen.

An der Konkurrenz kann *jeder* teilnehmen, der *innert sechs Jahren vor dem Endtermine der Ablieferung* wenigstens während der Dauer eines Semesters in Basel inmatrikuliert war (Regenzbeschluss vom 15. Mai 1900).

Notiz.

R. Stähelin: **Huldreich Zwingli.** Sein Leben und Wirken.

Über der eingehenden Beschäftigung mit Calvin, wie sie die Gedenkfeier mit sich gebracht hat, ist gewiss bei manchen Pfarrern auch das Interesse an den übrigen Reformatoren neu belebt worden.

Diesen allen wird es willkommen sein, zu hören, dass sich der Verleger der 2-bändigen Zwingli-Biographie von R. Stähelin † entschlossen hat, dieselbe fortan zum *halben Ladenpreise* abzugeben. Das Werk ist vor 14 Jahren erschienen und wurde damals von fachmännischer Seite vollauf gewürdigt, so dass es heute keiner neuen Empfehlung bedarf; dies um so weniger, als es ja seither von keiner neueren Darstellung überholt worden ist.

An Liebhabern hat es ihm von Anfang an nicht gefehlt, nur ist um des etwas hohen Preises willen Mancher, der schon im Begriff stand, den Bestellzeddel auszufüllen, wieder bedenklich geworden.

Jetzt, da das Buch, solid und schön gebunden, *nur noch 12 M.* kostet, darf man sich zum Lohn für den damals vollbrachten Verzicht die Anschaffung schon leisten. *E. R.*

Die Zürcher Calvinfeier im Grossmünster

Sonntag den 4. Juli 1909.

Zur Begründung.

Es wäre nun nachgerade genug der Calvin-Literatur? — — Sicherlich, wenn es sich nur um eine neue Biographie, aus ein wenig anders abgetönter Farbennuance gemalt, oder um einen etwas anderen Standpunkt von irgend welchen privaten Rednern handelte. Aber es besitzt bleibenden Wert, wie sich Zürich und mit ihm die Ostschweiz zur Calvinfeier gestellt hat, und davon möchten wir ein Dokument festlegen.[1])

Hat die Stadt Zwinglis dem grossen Verächter ihres lieben Meister Ulrichs mit ähnlicher Münze heimgezahlt und seiner Grösse nur widerwillig nachgegeben? Hat man sich in den Gesinnungskreisen des Frühvollendeten mit dem blinden Fatalismus des „Glücks zu Kappel" dem Erfolgreichern auf dem Gebiete der kirchlichen Diplomatie wie der dogmatischen Formulierung gefügt und am Ende selber den Gründer der zürcher und ostschweizer Kirchen verleugnet?

Keins von beiden. Der umfassenden Hoffnung Zwinglis getreu haben wir uns längst gefreut der weltgeschichtlichen Grossmachtstellung des calvinischen Kirchen- und Kulturideals. Und der vaterländischen Opferwilligkeit und Bodenständigkeit Zwinglis entsprechend sind wir überzeugt, dass das Zerbrechen eines Gehäuses noch nicht die Vernichtung seines Inhalts bedeutet und die Weise Meister Ulrichs zwar durch dessen Tod ihren mächtigsten Förderer verlor und Mühe hatte, unter Bullingers dem Ganzen dienender Weise sich in die Weite hinaus wirksam zu behaupten; dass sie aber nicht verloren gegangen sondern heute offensichtlich an der Arbeit ist, die Welt zum 2. Mal zu erobern, nicht gegen oder auch nur als Konkurrent von Calvins Geistesrichtung. Aber als die Form und Kraft evangelischen Christentums, welche der neuen Zeit näher steht und darum als Führer ihr zu dienen in besonderer Weise fähig ist.

Der neue Vorstoss Roms, welcher im Ultramontanismus einen geschlossenen, nicht bloss gut organisierten sondern von fanatisch-schlagfreudigem Geist beseelten Kampf führt und von dessen Wucht und Absicht, vergiftender Praxis und erstickender Unerbittlichkeit

[1]) Leider war es uns nicht vergönnt, auch die Rede des Herrn Professor Dr. von Schulthess-Rechberg an der akademischen Calvinfeier hier anzufügen.

die Gelehrtenstuben und sozialen Träumer und Arbeiter noch wenig ahnen, dieser gegenwärtig mächtig sich erhebende alt böse Feind macht ein neues Sammeln protestantischer Widerstandskraft nötig. Sie wird nicht in Calvins Manier sich betätigen können noch dürfen. Aber lässt sich nicht seine Überzeugungstreue und Siegfähigkeit in Formen giessen, welche altevangelisch und doch dem modernen Denken näher verwandt sind? Das ist die Aufgabe und darum soll der deutsch sprechende Protestantismus Calvin hoch ehren und viel von ihm lernen, aber ihn durch Zwingli mit der Jetztzeit versöhnen, wie einst Zwinglis Kirche durch Calvins Werk in jenen Tagen erhalten geblieben ist.

A. Waldburger.

Festpredigt bei der Feier des 400-jährigen Geburtstages Johannes Calvins

am 4. Juli 1909 im Grossmünster zu Zürich.

Gehalten von *R. Finsler*, Pfarrer.

Text: Daniel 12,3. „Die Lehrer werden leuchten wie des Himmels Glanz, und die, so viele zur Gerechtigkeit weisen, wie Sterne immer und ewiglich."

Festfeiernde Versammlung!

Der Mann, dessen 400-jährigen Geburtstag die evangelische Christenheit jetzt feiert, war seiner Herkunft nach ein Franzose, aus Noyon in der Picardie gebürtig. Zum Priester bestimmt, aber von Gott wunderbar erweckt und bekehrt, musste er mit 23 Jahren um seines Glaubens willen aus Frankreich fliehen. Er ging zuerst nach Strassburg und dann nach Basel, woselbst er sein theologisches Hauptwerk, betitelt „Institutio" oder „das Buch vom christlichen Unterricht", verfasste, ein Buch, das zur Widerlegung der Feinde des Evangeliums dienen sollte. Hernach von neuem in allerlei Landen umherziehend, wurde er auf seiner Durchreise durch Genf von dem Reformator Farel unter Beschwörung festgehalten, infolgedessen er sich als Prediger in dieser Stadt niederliess, um sie nun ganz und dauernd für das Evangelium zu gewinnen. Das war im Jahre 1536. Aber schon nach zwei Jahren vertrieben ihn mitsamt den anderen Geistlichen die über ihr strenges Regiment aufgebrachten Genfer, was für ihn einen zweiten Aufenthalt in Strassburg zur Folge hatte. Da

es indessen in Genf ohne ihn nicht mehr ging, berief ihn 1541 der Genfer Rat wieder zurück. Er leistete, wenn auch nur ungern, dem Rufe Folge, nahm das unterbrochene Reformationswerk in Genf wieder auf und gelangte dann nach langem Kampfe mit den Gegnern zur unumschränkten Macht und Herrschaft in der Stadt, die durch ihn weltberühmt werden sollte. Er starb am 27. Mai 1564.

* * *

Johannes Calvin . . . Es kann nicht die Aufgabe dieser Stunde sein, eine einlässliche Schilderung seines Lebens, die doch nur fragmentarisch bleiben würde, zu geben. Dagegen liegt es mir ob, Euch das Charakterbild dieses Mannes vor Augen zu führen, damit ihr ein Bewusstsein von seiner Grösse gewinnet. Und ich meine: hier in der Kirche Zwinglis und Bullingers geziemt sich ein Ehrengedächtnis des grossen Genfer Reformators um so mehr, als dieser ja, unserem Zwingli geistig so nahe verwandt und unserem Bullinger persönlich so eng befreundet, über sie noch hinausragend, der eigentliche Gründer der reformierten Kirche überhaupt geworden ist.

Ja, mit unseren Glaubensbrüdern in Genf neigen auch wir Zürcher uns in dankbarer Ehrerbietung vor dem Namen Johannes Calvins!

Wer war Calvin?

Was verdanken wir ihm?

Was ist von seinem Lebenswerk geblieben?

I.

Wer Calvin gewesen ist! Habt Ihr je sein Bildnis gesehen? Dies hagere, fleischlose Antlitz mit dem herben Zug um den Mund und den gespannt blickenden Augen? Dann kennet ihr auch seine Geistesart, in der ebenfalls nichts Überflüssiges, sondern alles nur Knochen und Nerv und jegliches auf das vorgesteckte Ziel gerichtet war. Schneidende Entschiedenheit muss aus seinem ganzen Äusseren gesprochen haben. „Man glaubte zu spüren," sagte ein Biograph, „wie von diesem Manne jeder fremdartige Einfluss machtlos abprallte; sein eigener Geist aber will in starker Bewusstheit in die Welt ausstrahlen, sie ergreifen und erobern."

Ja, es ist etwas geradezu Dämonisches in Calvin, ähnlich wie in Napoleon I., mit dessen weltgeschichtlicher Wirksamkeit die seinige bei aller Verschiedenheit der Ziele wohl verglichen werden kann. Aus diesem Grunde eben kommt man ihm auch menschlich so wenig nahe: der Mann wandelt durchaus auf den

Höhen des Herrenmenschentums. Während wir, bevor wir handeln, uns immer erst besinnen müssen, wie wir die Sache anfangen sollen, um dann hinterher doch wieder dies und das zu bereuen — zeigt sich Calvin überall von vorneherein als Herr der Lage; weiss immer sofort, was zu tun und zu wählen, zu sagen und zu schreiben ist; überlegt nichts, bereut nichts, nimmt nichts zurück. Man muss warhaft staunen über diese naturhafte Sicherheit und Einheitlichkeit, bei der die hohe Intelligenz in steter Übereinstimmung mit dem ehernen Willen und der entschlossenen Tat bleibt. „Sein Leben bietet einen Anblick," schreibt der befreundete Viret, „wie ein Baum, an dem ein Ring aus dem andern hervorwächst; wie eine Kette von Schlussfolgerungen, bei der ein Schluss aus dem andern sich ergibt."

Calvin ist darum auch zeitlebens nie an sich selber irre geworden. Während Luther bekanntlich Momente hatte, wo er sich als das unwürdigste Gefäss des göttlichen Wortes fühlte und meinte, das Gefäss müsse zerspringen, weil es lauter Unheil anrichte auf Erden, weiss Calvin sein Tun vielmehr in jedem Augenblick von Gott und den Engeln gebilligt und so verliert er den Mut nicht, mag die ganze Welt ihn auszischen! Selbst mächtigen Potentaten scheut er, der von Natur eher Scheue und Ängstliche, sich nicht, mit allem Freimut entgegenzutreten und das Gewissen zu schärfen. Man lese nur z. B. den höchst ungenierten Mahnbrief an den Prinzen von Condé, den Heerführer der französischen Protestanten, den er wegen seines liederlichen Wandels darin gar hart anlässt. Und an den polnischen König Sigismund August hat er geschrieben: „Ich, den der höchste König zum Verkündiger seines Evangeliums eingesetzt hat, ermahne in seinem Namen Ew. Majestät, die Sorge für den reinen Gottesdienst allem übrigen voranzustellen!" Mit Recht ist bemerkt worden, man gewinne aus dieser Korrespondenz Calvins mit allerlei Fürstlichkeiten den Eindruck, es werde da von Macht zu Macht verhandelt. „So etwa mag das Verhältnis der kühnsten alttestamentlichen Propheten zu den Königen Israels gewesen sein; man möchte vor allem an Samuel und Saul denken!"

Aber eben in dieser seiner absoluten Herrennatur wurzeln auch die grossen Fehler, die das sonst so hehre Charakterbild Calvins erheblich trüben: ich meine seine Schärfe und Leidenschaftlichkeit. O wie doch Gott auch an seinen erlauchtesten Kindern noch so viel zu ertragen hat! Ich brauche ja blos den Namen Michael Servet auszusprechen, um in Euch das Gefühl der Befriedigung zu wecken, dass ihr nicht in Calvins Haut stecket! Denn an Servet, jenem seiner Zeit weit vorangeeilten, kühnen, ganz

modern gerichteten spanischen Denker und Arzt, für den doch auch der Glaube an den eingebornen Sohn Gottes das Fundament der Kirche war — ich sage, an Servet hat sich Calvin in einer Weise vergangen, dass man davor am liebsten das Haupt verhüllen möchte. Weil Servet eine den Bestand der Kirche „gefährdende" Lehre über die Dreieinigkeit aufgestellt hatte, hasste ihn Calvin als seinen Todfeind, lauerte ihm jahrelang auf und liess ihn, als der Spanier unvorsichtigerweise nach Genf kam, verhaften, foltern und schliesslich verbrennen! In Wahrheit, dieses protestantische Autodafé ruft heute noch das alte Entsetzen hervor . . . Wohl lässt sich ja zu etwelcher Entlastung Calvins anführen, dass er eben ein Kind seiner Zeit gewesen sei und dass jene Zeit von Glaubens- und Gewissensfreiheit noch nichts gewusst habe. Aber wir von unserm Standpunkt aus tun doch entschieden besser, unumwunden einzugestehen, dass diese Tat Calvins eine furchtbare war, eine, die dem Geiste des Protestantismus direkt ins Gesicht schlug, und dass die kalte Rücksichtslosigkeit, mit der er sie hinterher noch verteidigte, seine Sache nur noch verschlimmert hat.

Und doch, wir wissen, dass er sich zu dieser Tat innerlichst verpflichtet fühlte. Denn er meinte, es hiesse die ganze Schrift umstossen, wollte man den Befehl Gottes, *seinen* Feind zu hassen, nur für die Zeit des Alten Testamentes gelten lassen, da es doch ein für alle Zeiten inspirierter Befehl sei. In ihm lebte noch etwas vom Geiste der Rachepsalmen: „Wohl dem, der seine jungen Kinder ergreift und sie am Felsen zerschmettert!"

Seit Calvins Tagen hat ja nun ein Fortschritt des Christentums in der Erkenntnis des göttlichen Willens stattgefunden; wir Heutigen glauben jetzt mit Recht diesen Willen besser zu kennen und zu verstehen, als Calvin — doch was macht das für einen Unterschied? Auch wir können es Gott gegenüber um nichts aufrichtiger, um nichts ehrlicher, um nichts treuer meinen, als Calvin es gemeint hat. Ja dürften wir uns ihm in dieser Hinsicht nur irgendwie an die Seite stellen, wir, denen Gott oft nichts weiter ist als ein blosses Kirchenwort, eine philosophische Abstraktion, ein leerer Gedanke! Calvin hat seit der Stunde seiner Bekehrung Gott täglich und stündlich vor Augen und im Herzen gehabt und in unbedingter Hingabe an ihn gelebt. Und wenn er auch manchmal zu heftig um den Herrn eiferte — ein Heuchler, ein Gleissner, ein fromm sich gebärdender Dämon war er nie, sondern immer ein kindlich frommer Mensch, der im Bewusstsein der beständigen Nähe des heiligen und erhabenen Gottes sein Heil mit Furcht und Zittern wirkte und auch das Dämonische in sich Gott unter-

warf und in Gottes Dienst zwang. Bezeichnet er doch selbst seinen Wandel durch diese Welt als einen Kriegsdienst vor Gott und seinen Engeln, bei dem er ihnen offenbar sei in jedem Stück. Ja, wenn er nur die Sache Gottes, wenn er nur die Ehre und Seligkeit Gottes mehren konnte, was ging ihn die seinige an? Immer wieder stellt er die Frage: ist die Religion um Gottes willen da? oder um des Menschen willen? Der Mensch ist dazu da, Gott im Geist und in der Wahrheit anzubeten. Und in einem seiner Briefe findet sich der Satz: „Selbst wenn Himmel und Erde durcheinander gerieten, müsste uns die reine Verehrung Gottes mehr wert sein als hundert Welten!“

Nennt ihn immerhin einen Zeloten — er war, was sein Siegel andeutet, auf dem eine Hand mit kräftigem Griff ein Herz darreicht. Er weihte sein Herz Gott zum Opfer und verzehrte sich im Gehorsam gegen ihn.

Doch nicht etwa nur in einem Gehorsam formal-kirchlicher Art; nein, sein mit Christo in Gott verborgenes Leben zeitigte auch nach aussen die schönsten, köstlichsten Früchte in Gattenliebe, Freundestreue, Mitgefühl mit fremdem Leid und einer wunderbaren Gabe zu trösten. Wie ergreifend lesen sich heute noch seine Trostbriefe an die Studentenmärtyrer von Lyon, an die gefangenen Frauen in Paris, sowie an mehrere ihre Kinder betrauernden Refugianten! Und da er selbst durch den frühzeitigen Tod seiner Ehegattin Idelette, die ihm in seinem Amte eine treue Helferin gewesen, in schwerstes Leid gekommen war, hat er's seinem Freunde Farel geschildert, wie sie sich in der Scheidestunde gegenseitig getröstet hätten. Er habe ihr versprochen, ihre Kinder aus erster Ehe (mit einem früheren Wiedertäufer) ganz wie eigene halten zu wollen. Sie antwortete: „Ich habe sie schon dem Herrn empfohlen! Als ich nun sagte: Das hindert nicht, dass auch ich mein Teil an ihnen tun will, erwiderte sie: Wenn sie dem Herrn am Herzen liegen, so sind sie auch dir wohl empfohlen, das weiss ich.“

Eines dieser Stiefkinder hat dann in der Folge schwere Schmach über das Haus Calvins gebracht, wie denn dieser überhaupt viel Schande an seinen nächsten Verwandten erleben musste; ein tieftragischer Zug im Leben dessen, der sich in der Öffentlichkeit berufen fühlte, die Rolle des Sittenrichters durchzuführen! Angesichts solcher und anderer Erfahrungen begreift sich auch seine fast immer ernste Stimmung, die nur selten durch einen Lichtblick des Witzes und Humors erhellt wurde. Gleichwol hat man sich Calvin nicht als einen griesgrämigen Hypochonder oder

gar düsteren Menschenfeind vorzustellen; wär' er das gewesen, er hätte nicht so oft und so gern den Heiratsvermittler gespielt.

Als scharf hervortretenden Charakterzug hebe ich auch sein völliges Freisein von aller Geldliebe hervor. Unvergessen sei es dem Manne, der leicht in der Lage gewesen wäre, Reichtümer aufzuhäufen, dass er bei seinem Tode neben seinen Büchern und einigen wenigen Möbeln nur 200 Taler hinterliess!

II.

Und nun, was verdanken wir diesem Manne? Um es kurz zu sagen: nichts geringeres als die Rettung des Protestantismus. Ohne ihn wäre voraussichtlich alles wieder katholisch geworden, auch dieses liebe, ehrwürdige Münster, und so wären auch wir heute nicht hier versammelt. Denn es hätte der zürcherische Zwinglinismus bei seiner Kleinheit und das Luthertum in Deutschland bei seiner Weichheit nicht die Kraft in sich gehabt, dem Ansturm des durch die Gegenreformation verstärkten Papsttums zu widerstehen.

Aber siehe da, in demselben Augenblick, da Ignatius von Loyola den Jesuitenorden gründet, um den Protestantismus zu vernichten, ersteht diesem ein Organisator ohne gleichen, der ungeahnte Kräfte des Widerstandes aus ihm hervorholt und ihm für immer ein festes Gerippe und Knochengerüste gibt: Johannes Calvin!

Und das ist der gleiche Mann, der in Genf selbst die schärfste Opposition erfuhr, den die in ihrer Lebensfreude gehemmten Kinder Genfs mehr denn einmal in die Rhone werfen, erdolchen oder sonst umbringen wollten, der dazu während seines ganzen Lebens in Genf kaum eine gesunde Stunde hatte — litt er doch an ständiger Migräne und oft an mehreren Krankheiten zugleich — wie war es diesem vielangefochtenen Menschen möglich, den bereits in's Wanken gekommenen Protestantismus Westeuropas wieder zu festigen, dass er heut noch steht?

Zweierlei gilt es in Betracht zu ziehen. Einmal Calvins ausserordentliche Fähigkeit, zu ermahnen und anzufeuern. So hat wohl kaum ein Mensch Anderen zuzureden und sie beim Guten festzuhalten gewusst wie dieser Reformator. In einem gewaltigen Briefwechsel, der fast alle europäischen Länder umfasst, bleibt er mit den andern Führern der evangelischen Bewegung in steter Verbindung, leitet ihre Arbeit, inspiriert und berät sie, ist ihnen alles und verlangt auch von ihnen alles: sittliche Fleckenlosigkeit und unbedingte Hingabe an die Sache. Was Wunder, dass dieser geborene Herrscher in Kürze ein begeistertes und wohldisziplinierte

Heer um sich geschaart hatte, das auf den Spitzen seiner Schwerter den Sieg leuchten sah?!

Sodann aber: Calvins Name bedeutet die innere Versöhnung des von Anfang an in sich zerspaltenen Protestantismus. Denn während Zwinglianer, Lutheraner und Wiedertäufer sich als Gegenfüssler unaufhörlich bekämpften, schuf er in seiner „Institutio" ein Lehrsystem, in dem er das Berechtigte aller drei Gruppen gedanklich verschmolz und damit alle Wahrheiten der Reformation in einem Zentrum sammelte. Hier liegt die weltgeschichtliche Grösse Calvins. Er ist kein schöpferischer Geist wie Luther und Zwingli, kein Pfadfinder, kein Columbus der Reformation, wohl aber der eigentliche Systematiker derselben, der grosse Logiker, der alles schon Entdeckte noch einmal aufs strengste durchgedacht und als etwas Einheitliches vor der Welt dargestellt hat. Aus dem freien Aufruf Zwinglis und Luthers an die Gewissen, machte Calvin eine Lehre, eine Theologie, ja eine Religion, und so, kann man wohl sagen, hat er die Mauern gebaut, an denen sich die katholische Reaktion brach.

In der Abendmahlslehre stand Calvin zwischen Zwingli und Luther, indem er lehrte, dass von dem verklärten Leib Christi eine Ausstrahlung auf den ganzen Menschen ausgehe, also eine geistige Wirkung, wie sie ja weder Zwingli noch Luther leugnen wollten und konnten. In diesem Sinne kam denn im Jahre 1549 eine Vereinigung zwischen den Genfern und den Zürchern, der sogenannte Consensus Tigurinus zu stande. Bullinger und Calvin sind gleichmässig beteiligt an der Abfassung dieses Glaubensbekenntnisses, das die Grundlage der Vereinigung aller schweizerischen reformierten Kirchen geworden ist, wobei allerdings die zwinglische Eigenart ganz in den Calvinismus aufging. Seither sind also auch wir Zürcher Protestanten Calvinisten.

Werden wir das beklagen? Das sei ferne von uns! Ist doch der Calvinismus die Religion der Aktivität und Willensenergie, so recht gemacht für den Kampf des Lebens auch in der Neuzeit! Wohl vermissen wir an Calvins Frömmigkeit jene milden und gefühlsmässigen Züge, die uns bei Luther und Zwingli so freundlich anmuten. Dafür aber hat jener seine Anhänger gelehrt, alles, was sie als göttliche Wahrheit erkannten, in die Wirklichkeit umzusetzen, nicht anders als wie heutzutage der Elektrotechniker die Kraft des Wasserfalls umsetzt in Licht, Wärme und Arbeitsleistung.

Und sagt man: ja, wenn nur Calvin nicht die Lehre von der Prädestination oder Vorherbestimmung des Menschen durch Gott so schroff und einseitig vorgetragen hätte, jene in ihren

Konsequenzen doch bedenkliche Lehre — so antworten wir darauf, dass diese Lehre richtig verstanden, nichts den sittlichen Willen Lähmendes, sondern vielmehr etwas ihn Antreibendes hat. Der Beweis ist ja erbracht. Diese Lehre hat den Charakterkopf des hugenottischen Märtyrers geschaffen; sie hat erweckt den bewunderungswürdigen Heldenmut der echten Puritaner, die keine Menschenfurcht kannten, keinen Selbstbetrug duldeten, die ihre Heimat, ihre Familie, ihren Besitz verliessen, um fliehend eine unbekannte Zukunft zu suchen; sie hat jene Pasteurs du désert herangezogen, die nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes in den Cevennen und anderswo von Versteck zu Versteck zogen, um den verfolgten Glaubensgenossen zu predigen, während jede Predigt eine Lebensgefahr für sie bedeutete.

Ja, diesen ganzen heroischen Menschentypus hat Calvin durch seine Lehre hervorgebracht — welch' ein weiterer Beweis für die einzigartige Grösse dieses Mannes!

III.

Aber jene furchtbar strenge, ja grausame Sittenzucht Calvins, bei der die Genfer Kirchenleute nicht etwa nur mit geistlichen Zuchtmitteln, wie Ausstossung aus der Gemeinde oder Ausschluss vom Abendmahl, sondern auch mit den härtesten bürgerlichen Strafen gezüchtigt wurden! Sogar ein Kind wurde enthauptet, weil es Vater und Mutter geschlagen! Die Gattin des Stadthauptmanns musste für lange in's Gefängnis, weil sie sich an einem Ballvergnügen bei Verwandten beteiligt hatte u. s. f.! Dadurch verlieren allerdings jene glänzenden Schilderungen von der Sittenreinheit Genfs etwas von ihrem strahlenden Glanze — wenn es doch auch solcher Mittel zu seiner Herstellung bedurfte. Dennoch wäre es ungerecht, wollte man die grossartigen Erfolge Calvins in Bezug auf Sittenverbesserung lediglich auf Rechnung jener Zuchtmittel setzen. Was uns heutzutage nicht mehr oder nur noch in bescheidenstem Masse gelingt, das gelang *ihm:* Die Menschen umzuändern!

Aber es war freilich — wiederum sei es betont — etwas Alttestamentliches in Calvin. Er wollte einen sichtbaren Gottesstaat haben; Zwingli auch; aber *er* wollte die Zucht in diesem Gottesstaate ganz der weltlichen Obrigkeit überlassen; Calvin dagegen wollte, dass die weltliche Obrigkeit nach den Anordnungen der Kirche, des Konsistoriums, der Pfarrer verfahre. So ward er in der Tat der Papst von Genf, regierte den Staat und bevormundete den Einzelnen, verbannte alle Lustbarkeit und liess nichts gelten als seine Lehre. Auch sein Vergehen an Servet

hängt zusammen mit der ganzen Einrichtung dieses Gottesstaates, in dem gerade so wenig wie in der alttestamentlichen Theokratie von einer Duldung Andersdenkender die Rede sein konnte.

Immerhin! Man mache so viele Abzüge als man will: Genf bedeutete ein sittliches Prinzip und in der Genfer Kirche offenbarte sich die reinste Verwirklichung der reformatorischen Heiligungsbestrebungen des 16. Jahrhunderts. Hier war der Boden, wo die protestantische Ethik zur vollen, scharfen Bestimmtheit des kategorischen Imperativs, wie ihn Kant später formulierte, sich auswachsen konnte und ausgewachsen hat. Jahundertelang sind denn auch Calvinismus und Sittenstrenge gleichbedeutende Begriffe gewesen; und wenn wir inzwischen auf dem ethischen und besonders auf dem sozialethischen Gebiete Fortschritte gemacht haben, so liegt das letztlich begründet in Anstössen, die von Calvin ausgegangen sind und heute noch lebendig fortwirken. Siehe da, das von seinem Lebenswerke Bleibende!

Zugegeben, Calvin, der echte Vertreter seines Jahrhunderts, eines der leidenschaftlichsten, die es je gegeben — war selber leidenschaftlich, heftig, intolerant, manchmal auch theologisch beschränkt und sogar recht abergläubisch, wie aus einigen seiner Briefe hervorgeht, und doch, trotz aller dieser Schatten ein Licht, ja ein grosses, brennendes Licht, das weit in die Welt hinausleuchtete. Lange Zeit hat man Genf „das protestantische Rom" genannt. In Genf hatten die Protestanten von ganz Frankreich ihren geistigen Halt, und welche Verbreitung der Genfer Glaube in der Völkerwelt überhaupt gefunden, das werden wir nun noch aus anderem, berufenerem Munde hören.

„Post tenebras lux", „durch Nacht zum Licht!" ist nicht umsonst die Devise Genfs! Es hat sie wahr gemacht. Durch Nacht zum Licht empor ist es mit vielen Völkern gegangen infolge der Calvinischen Religionserneuerung, nicht zuletzt auch mit unserem Volk!

So wollen denn auch wir den Namen Calvin in grossen hohen Ehren halten. Die Zeiten haben sich allerdings gründlich geändert. Wir stimmen längst nicht mehr in allem mit dem Genfer Reformator überein. Wir glauben dem Christentum nichts zu vergeben, wenn wir, und zwar von Herzen, Toleranz üben und auch Andersdenkende als unsere Brüder achten und lieben. Wir haben längst auf einen irdischen Gottesstaat zu verzichten gelernt, in Erkenntnis des Wortes Christi: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" — und sind dennoch freudig überzeugt, dass das Himmelreich seinerseits die Kraft habe, sich durchzusetzen und sich eine Gestalt zu geben in und ausser der Kirche.

In dem Lichte aber, das von Genf ausgegangen ist und sich mit dem hier in Zürich zutagegetretenen vereinigt hat, wollen auch wir wandeln, und im Blick auf das gewaltige Lebenswerk Calvins stimmen wir an unserem Orte ein in den Ruf, den unsere Glaubensbrüder in Genf jetzt erschallen lassen: „Die Lehrer werden leuchten wie des Himmels Glanz und die, so viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne immer und ewiglich!“

Amen.

Die Wirkung der Calvin'schen Schule von Genf.

Von *G. Meyer von Knonau.*

Fünfundzwanzig Jahre sind vergangen, seit in dieser Kirche vor einer ähnlich zahlreichen Festgemeinde ein Gottesdienst zur Erinnerung an unseren Reformator Zwingli gehalten wurde. Der ehrwürdige Geistliche, der hier von der Kanzel Zwingli's sprach, der letzte in der langen Reihe der Nachfolger des Reformators, der den Amtstitel eines Antistes der Zürcher Kirche trug, Dr. Finsler, war es, der auch die Initiative zur Errichtung des Denkmals, das jetzt den Platz am Fuss des Grossmünsters schmückt, gegeben hat, und ebenso ist die Vereinigung auf seinen Antrieb entstanden, die das Andenken Zwingli's in Zürich zu pflegen sich zum Ziel setzt. Dieser Zwingli-Verein, treu gefördert insbesondere durch die Anstrengung des Lehrers der Kirchengeschichte an unserer Hochschule, den erst vor wenigen Monaten der Tod uns entriss, hat in einer bescheidenen Räumlichkeit, die ihm die Stadtbibliothek zur Verfügung stellte, ein Museum zusammengebracht, das eine nicht unbeträchtliche Fülle von wertvollen Stücken enthält, die an Zwingli unmittelbar oder mittelbar erinnern.

So ist es gegeben, dass in der Stadt, die in solcher Weise den Urheber ihrer geistigen Umgestaltung ehrt, in diesen Tagen der Blick sich auf jene Stätte richtet, wo in ähnlicher Pietät das Andenken des Mannes begangen wird, der dort das grosse Werk durchführte, dem Zwingli bei uns sein Leben widmete. Und dazu kommt, dass in Genf, ähnlich wie hier in Zürich, mit dem Namen des einen Führers sich der des zweiten sogleich verbindet. Wie in Zürich nach Zwingli's Hinschied Bullinger eintrat, wie er mit seiner Glaubenskraft, seiner Gelehrsamkeit, seiner Hingebung, seiner hohen organisatorischen Befähigung die verwaiste Tätigkeit

neu aufnahm, so ist in Genf durch Beza, der seinen Meister Calvin um Jahrzehnte, bis in den Beginn des folgenden Jahrhunderts, überlebte, mit vollstem Verständnis, treu und förderlich weiter geleitet worden, was der Vorgänger in grossem Stil begonnen und geschaffen hatte.

* * *

Mein geehrter Vorredner hat Ihnen Calvin's gewaltige Gestalt vor die Augen gebracht. Meine Aufgabe ist es, zu zeigen, wie sein Geist, der Genf neu belebt hatte, weit über die Mauern der Stadt hinaus gewirkt hat.

Nicht viele Jahre vor dem Tode des Genfer Reformators sprach ein Engländer seine Bewunderung darüber aus, was aus Genf unter Calvin geworden sei. So urteilte er im Jahre 1558: „Andere mögen andere Wunder ersinnen; mir scheint wahrlich Genf das grösste Wunder der Welt zu sein. Das ist der neue Weltmarkt, wohin man zusammenströmt, nicht um Gewinn zu machen, sondern um das Himmlische gegen das Irdische einzutauschen!" Und schon im folgenden Jahre 1559 wurde dieses Wort zur vollen Wahrheit. Denn obschon gerade in diesem Jahre gegen die Stadt kriegerische Gewalt zu drohen schien, hatte Calvin den Mut, jene Schulanstalt in das Leben zu rufen, deren Bestand seit vierthalb Jahrhunderten Genf in diesen Tagen zu feiern sich rüstet. Es kam Calvin zu Hülfe, dass gerade mit 1559 die Schule von Lausanne, bisher die einzige protestantische Lehranstalt innerhalb der romanischen Welt, durch einen Konflikt mit der Berner Obrigkeit Anfechtungen ausgesetzt war, so dass jetzt ausgezeichnete Lehrkräfte, Theodor Beza, der Waadtländer Peter Viret, von dort her nach Genf gewonnen werden konnten. So entstand, nach dem Muster der Schule des Johannes Sturm, das Calvin in Strassburg kennen gelernt hatte, diese Academia Genevensis, dieses Collège de Genève, wie Calvin in beiden Sprachen den Namen gab. Aber auch allgemeine Unterstützung kam ihm dabei zu Hilfe, vom Beitrag des Reichen bis zur bescheidenen Spende des Handwerksmannes. Nun geschah, mit einer glänzenden Rede des ersten Rektors Beza, die feierliche Eröffnung. Er begrüsste da die Schüler als Soldaten, die dem obersten Feldherrn für den heiligen Dienst Rechenschaft abzulegen verpflichtet seien. Und ebenso sagte Calvin in den der Anstalt gegebenen Gesetzen, dass ein an Ordnung und Pflichterfüllung gewöhntes, ein ernstes, abgehärtetes, kirchlich frommes und streitbares Geschlecht heranzubilden sei. Merkwürdig rasch wuchs die Zahl der Studierenden; schon nach zwei Jahren konnte ein Augenzeuge berichten, dass

Calvin vor tausend Zuhörern seine Vorlesungen halte, und unter den Eingeschriebenen sind die verschiedensten Länder, voran Frankreich, dann Italien, Deutschland, die Niederlande, England, Schottland, Spanien, vertreten. Als dann Calvin schon 1564 starb, nahm eben Beza sich ohne jegliches Nachlassen der Akademie an. Er suchte neue Lehrstühle weiterer Disziplinen zu schaffen, und nicht abgeschreckt durch einzelne üble Erfahrungen, gewann er immer neue tüchtige, ja hervorragende Kräfte für die Schule.

Allein eine Hauptwirkung dieser Genfer Schule lag nun von Anfang an in den geistigen Weckungen, die in die Ferne hinausdrangen.

Dass dem Picarden Jean Cauvin und dem Burgunder Theodore de Bèze vor allem ihr Vaterland Frankreich am Herzen lag, dass sie ihm die Früchte der in Genf geschaffenen Pflanzung wollten zukommen lassen, versteht sich von vornherein, und dazu stimmte, dass schon gleich von Anfang an fast ein Viertelhundert französischer Städte, aus allen Teilen des Reiches, ihre lernbegierigen Schüler nach Genf schickten. Schon Calvin sah, wie seine Lehre in Frankreich festen Fuss fasste, wie Gemeinden seiner Anhänger sich bildeten; mit Angehörigen der ersten Familien des Landes, den Bourbons, den Chatillons — und hier ganz vorzüglich mit Coligny und dessen Bruder d'Andelot —, stand er im Briefwechsel, und nach seinem Tode setzte Beza diesen Verkehr fort. So befestigte sich jene Kirche der Hugenotten, wie die Anhänger der Reformation nach einem von Genf her entlehnten Parteinamen bezeichnet wurden, und bei den Kämpfen wechselnden Glückes wuchs nur die Kraft der Überzeugung in ihren Bekennern. Allerdings brachte dann für kurze Zeit die Pariser Bluthochzeit die Sache der Reformation zurück; aber andernteils warf das Ereignis zahlreiche Flüchtlinge gerade nach Genf, und aus den grossen Geistern, die so aus dem Heimatlande ausgestossen worden waren, gewann die Akademie neue wirkungsvolle Stützen. Dann schenkte im Edikt von Nantes jener König von Frankreich, der allerdings, um seinem Lande den inneren Frieden zu verschaffen und zugleich sich den Tron zu sichern, selber von dem Glauben Calvins zur Messe zurückgekehrt war, den Hugenotten die Sicherheit, die, wenn auch allmählich abgeschwächt, es ihnen gestattete, einen Staat im Staate auszumachen.

In engem Zusammenhang mit dieser Gestaltung in Frankreich stand ein weiterer Bereich, innerhalb dessen die Anregungen aus Genf eine dauernde Gültigkeit behielten. In jenen Provinzen der spanischen Krone an der Nordgrenze Frankreichs, die den grössten Ertrag der Krone lieferten, war aus politischen Fragen

ein Kampf erwachsen, der mit dem religiösen Gegensatze sich verband. Allein erst die aus Genf gewonnene Form des neuen Bekenntnisses gab den nördlichen Teilen der Niederlande, bei dem ausharrenden frisischen Stamme, jene Widerstandskraft, die neben der staatlichen die religiöse Freiheit sicherte, während in den südlichen Gebieten mit der Rückkehr unter das spanische Gebot die alte Glaubensform volle Herstellung gewann. Auch in dem Fürsten deutscher Abstammung, in Wilhelm von Oranien, dem Führer der Verteidigung, war der volle Wille, bis zum Äussersten auszuharren, doch erst mit der Annahme der calvinischen Lehre befestigt. Vielleicht am glänzendsten tritt in dem langen Ringen um die Befreiung jene Gesinnung zu Tage, die aus dem Anschluss an die Genfer Kirche ihre Nahrung zog, da wo die heldenmütigen Bürger der Stadt Leyden den Lohn für ihren Widerstand gegen die spanischen Bedränger sich erbaten. Die Tapferen hatten ihre blühende Umgebung, um den Feind fern zu halten, durch Durchstechung der Dämme in eine Wasserwüste verwandelt; dennoch schienen sie nach einer viermonatlichen Belagerung verloren zu sein, als die Wassergeusen zur Rettung herankamen —: da erhielten die Leydener zum Preise für ihre Glaubenstreue die Stiftung einer Universität vom Statthalter Wilhelm zugesagt, und es war eine schöne Bestätigung der hohen geistigen Kraft, aus der diese neue Stätte des erleuchteten Unterrichtes hervorging, dass ein in Genf während dreier Jahre gebildeter Theologe als erster Professor dieser Disziplin hier eintrat. Aber auch nachher blieb Holland mit unserer reformierten Schweiz in enger Fühlung, und mit Zürich geschah Austausch von Lehrern von Leyden her.

Im Inselreich England war, wie wohl bekannt ist, die Ablösung der Kirche vom Verbande mit der päpstlichen Leitung aus rein persönlichen Erwägungen geschehen, und als König Heinrich VIII. sich selbst an die Spitze der von Rom getrennten kirchlichen Einrichtungen stellte, war damit nicht eine Befreiung im Sinne der Reformation auf dem Kontinente geschaffen. Aber als vollends unter der Regierung der älteren Tochter des Königs, der katholischen Maria, eine wilde Verfolgung über die nicht zum alten Glauben sich bekennenden Untertanen hereinbrach, wurde dadurch, dass gerade die besten und entschlossensten Flüchtlinge in Genf ihre Bergung fanden, die Verbindung mit Calvin in vollem Mass erstellt. Als ebenso viele Träger der bei ihm gewonnenen Überzeugung kehrten sie nach England zurück, und so befestigte sich in der Zeit der Königin Elisabeth, im bewussten Gegensatz zu der im Königtum sich gipfelnden bischöflichen Hochkirche, der Presbyterianismus, jene nach dem Vorbild von Genf

auf demokratischer Grundlage aufgebaute, die engste Fühlung mit dem Elemente der Laien aufweisende Form der kirchlichen Gemeinschaft, die sich selbst durch die von ihr gewählten Vorsteher und Prediger regiert. Doch noch ausgeprägter, als in England, kam in Schottland diese jede Einwirkung von oben her ablehnende Gestaltung zum Ausdruck. Denn jener eifrigste Schüler Calvins, John Knox, der auf der Flucht aus der Heimat und von der Galeere hinweg zur Genfer Schule gekommen war, hat nach seiner Rückkehr, „Prophet und Volkstribun" zugleich, die letzten Folgerungen aus dem in Genf erblickten Vorbild gezogen, und es war bei der Strenge seines unerbittlichen Handelns wohl zu verstehen, dass ihm gegenüber, in dem Kampfe, den er gegen die in der Königin Maria sich entgegenstemmende Staatsgewalt führte, die unbesonnene Frau, in ihrer vom französischen Hofe mitgebrachten Leichtfertigkeit, erlag. Doch am schärfsten kam vollends erst im darauf folgenden Jahrhundert im Ringen des Puritanertums mit dem eidbrüchigen Enkel Maria's, König Karl I., diese Richtung zum Ausdruck. Das Streben, unmittelbar nach dem Muster der ältesten christlichen Gemeinde, in der allgemeinen Priesterschaft, unter Lossagung von jeglichem Vorzug eines Klerus, das ganze gesellschaftliche Leben nach den einzig geltenden religiösen Vorschriften einzurichten, fand im Glaubenskampfe der Independenten seine letzte Ausprägung. Die um ihren Führer Oliver Cromwell sich schaarenden Streiter, jene „Gottseligen", die in ihrem betenden Heerlager zur Niederschmetterung der anscheinend ihnen überlegenen königlichen Truppen die religiös begeisterte Schlagwucht gewannen, sind die stahlhartesten Repräsentanten des von Genf ausgehenden Geistes gewesen. Da war es hernach ganz zu verstehen, dass hinwider Cromwell, doch wohl die imposanteste Erscheinung unter Allen, die je in Grossbritannien geboten, in der Zeit seiner Allmacht auch der in ähnlichem Glauben stehenden Genossen auf dem Kontinent sich annahm. Er schützte die Waldenser, die schon gleich im Anbeginn der Genfer Reformation der dortigen Kirchenreform sich angeschlossen hatten, gegen die von ihrem fanatischen Landesherrn, dem Herzog von Savoyen, ausgehenden Verfolgungen, und da ist es für uns eine erfreuliche Erscheinung, dass Hülfsanstrengungen der Obrigkeiten von Zürich und Bern bei diesen Vorstellungen am Hofe von Turin mit dem Einschreiten des Lordprotektors zusammengriffen.

Innerhalb des deutschen Reiches waren mit dem Tode Zwingli's jene deutlich sich herausstellenden Anknüpfungen, die über die oberdeutschen Länder hin schon bis nach Hessen reichten und so der Zürcher Reformation eine weitere Ausbreitung in Aus-

sicht stellten, dahin gefallen. Allein von Genf aus ist dann doch wieder eine Reihe von Anregungen geschehen, die von nicht zu unterschätzender Bedeutung sind. Auf dem Boden des kurpfälzischen Staates ist in dessen Hauptstadt Heidelberg aus dem von Calvin ausgearbeiteten Lehrbuch heraus jener nach dem Namen der Stadt genannte Katechismus erwachsen, der dann für die reformierte Kirche so wichtig blieb. Aber wie die Universität Heidelberg zeitweilig eine Hauptstütze der Glaubenslehre Calvin's war, so zeigten auch Fürsten der Kurpfalz ihre Tatkraft in der Verteidigung des reformierten Bekenntnisses. Kurfürst Friedrich III. stellte die kleinmütig ungenügend oder gar geradezu feindselig handelnden gleichzeitigen deutschen Fürsten des lutherischen Lagers gänzlich in den Schatten. Von seinen Söhnen starb Christoph an der Seite der Brüder Wilhelm's von Oranien, Heinrich und Ludwig, den Heldentod für die Sache der Niederlande, und ein zweiter Pfalzgraf, Johann Casimir, verstand es, seinen Neffen Friedrich IV. von der lutherischen Auffassung hinweg für die calvinische Anschauung des Grossvaters festzuhalten. Doch besonders bewies auch dieser energische Fürst seinen Eifer in der Begründung einer nach seinem Namen bezeichneten Lehranstalt, des Casimirianum in seiner Residenz Neustadt in der linksrheinischen Pfalz. Wie seiner Zeit Calvin bei Begründung seiner Akademie in Genf, so nützte Johann Casimir eine Verfolgung aus, die, von lutherischer Seite, an der Universität Heidelberg, geschah, um die besten Lehrkräfte für seine Schule zu gewinnen, die sich so bald einen hohen Ruf erwarb. Freilich weit wichtiger für die gesamte deutsche Entwicklung war noch, dass in jenem Kurstaate, der später der Eckstein der neuen deutschen Entwicklung werden sollte, in Brandenburg, gleichfalls der Anschluss an die calvinische Lehre geschah. Schon im Beginn des siebzehnten Jahrhunderts erklärte der Kurfürst Johann Sigismund, dass er die Lehren der Calvinisten in der heiligen Schrift sicherer begründet finde, als die entsprechenden des lutherischen Bekenntnisses, und so sagte er sich von diesem los. Doch er und auch sein Sohn, der in der Zeit des dreissigjährigen Krieges eine äusserst schwächliche Haltung einnahm, zeigten in ihrem Auftreten noch nicht die dem calvinischen Geiste entsprossende Kräftigung. Anders wurde das mit dem Enkel Friedrich Wilhelm, den schon die Zeitgenossen als den grossen Kurfürsten begrüssten. Wie er sich mit seinen oranischen Verwandten in den Niederlanden in enger Fühlung hielt, so hat er ganz vorzüglich, indem er dem damals mächtigsten europäischen Fürsten kühn entgegentrat, seinen gestählten Mut und zugleich seine kluge Einsicht dargelegt. Als in gott-

loser Gewalttat der Enkel Heinrich's IV., Ludwig XIV., die von jenem gegebene Rechtszusicherung des Ediktes von Nantes aufhob und seine hugenottischen Untertanen mit den scheusslichsten Mitteln zu zwingen suchte, öffnete Kurfürst Friedrich Wilhelm schon drei Wochen darauf im Potsdamer Edikt seine Grenzen den zahlreichen Flüchtlingen und gewann so für seine noch unter den Nachwehen des grossen Krieges leidenden Länder die besten Kräfte, die so, sehr zum Schaden Frankreich's, durch den blinden Fanatismus von dort verjagt worden waren.

Und nun wäre auch von osteuropäischen Ländern, von Polen und Ungarn, zu reden, wie denn in diesen Tagen der zahlreiche Besuch der Genfer Erinnerungsfeier aus Ungarn die starke Zugehörigkeit zur Kirche Calvin's beweist.

Allein es muss zum Schluss noch über den Ozean hinaus ein Blick geworfen werden. Durch das Stuart'sche Königshaus war in engherzig quälerischer Weise den Puritanern das weitere Verbleiben in England verunmöglicht, und so strebten zahlreiche aufrichtig religiös Denkende sich durch Auswanderung in ihrem Gewissen zu sichern. Diese Pilgerväter, wie die amerikanische Geschichte sie nennt, kamen an die Küste von Neu-England und begründeten ihre Ansiedlungen New-Plymouth und Massachusetts, unter viel Not und Bedrängnis; doch auf diesem jungfräulichen Boden vermochten sie ganz nach ihrem Sinn ihre religiösen, sozialen, politischen Einrichtungen zu treffen. Und in diesen Gründungen liegt eine ganz wesentliche Wurzel des stolzen Baumes, der jetzt in der amerikanischen Union Europa gegenüber steht, und ebenso ist durchaus nicht zu übersehen, welchen grossen Anteil gerade Boston, die Hauptstadt von Massachusetts, am Unabhängigkeitskriege gegen England gehabt hat, dass es ein Bürger von Boston ist, der zuerst seinen Namen unter die Unabhängigkeitserklärung setzte. Auch hier ist wieder ein Ausfluss des Genfer Geistes, der in diesen Erscheinungen der Freiheitsbewegung liegt, zu erblicken.

So ist es deutlich: eine ganze Reihe der wichtigsten Kapitel der Geschichte der neueren Zeit müssen durchaus von den Einwirkungen aus erklärt werden, die von Calvin, von der Genfer Akademie gekommen sind.

* * *

Am heutigen Tage grüssen hier in der Kirche Zwingli's und Bullinger's die Farben Weiss-Blau und Gelb-Roth, Zürich und Genf, die einen zu den anderen, hinüber. So senden und bringen wir denn in diesen Festtagen für Genf, nach der Stadt Calvin's und Beza's, Zürich's Gruss und Segenswunsch.

Die Entwicklung der Psychologie als Wissenschaft mit besonderer Berücksichtigung der experimentellen Psychologie.

Von Pfarrer *P. Castelberg.*

Es mögen einige Jahrzehnte verflossen sein, seit der Gelehrte Mach der Wiener Universität den Vorschlag machte, in ihren Räumen ein psychologisches Laboratorium einzurichten. Man hielt ihn damals für halb verrückt, für einen Mann, der gleich den Alchimisten des Mittelalters grosse Versprechungen mache und keine halten könne, der nach Schätzen grabe und froh sei, wenn er Regenwürmer finde. Diese Ansicht hat sich allerdings als falsch erwiesen; denn nicht lange gings, da entstanden an grösseren Universitäten psychologische Laboratorien, die sich zum Ziel setzten, die intellektuellen Vorgänge experimenteller Forschung zugänglich zu machen und so zu genauen Resultaten zu kommen. Man wollte die seelischen Erscheinungen genauen Massen unterwerfen und gestützt auf reiche Beobachtungen und zuverlässiges Erfahrungsmaterial den Gesetzen nachspüren, die die einfachen Empfindungen sowohl, als auch die höheren geistigen Vorgänge bedingen; man wollte durch willkürliche Beeinflussung der Bewusstseinsvorgänge eine kausale Analyse derselben ermöglichen; das ist heute noch die Aufgabe der Psychologie; dazu musste sie aber aus den Banden der Philosophie befreit werden. Die Naturwissenschaften hatten sich nur langsam von der Naturphilosophie zu trennen vermocht; die Psychologie, als empirische Wissenschaft, ist noch heute nicht frei; denn hier ist der Einfluss der Philosophie natürlich noch stärker. Die Psychologie erforscht dasjenige, was wir die innere Erfahrung nennen, unsere Empfindungen, unser Denken, Fühlen und Wollen, die Summe der Bewusstseinsvorgänge. Mit dem gleichen Gegenstand hat es aber auch die Philosophie zu tun und diese hat sich schon lange, bevor die Psychologie zur selbständigen Erfahrungswissenschaft geworden war, mit diesen Problemen beschäftigt. Dazu ist sie auch vollkommen berechtigt und die Psychologie darf ihr dies Recht nicht bestreiten; dagegen lehnt die Psychologie jede Beeinflussung ihrer Forschungen durch metaphysische Ansichten ab; dadurch hat die Tochter sich von der Mutter befreit, hat sich andere Anschauungen erworben und sich selbständig gemacht; ihr Verhältnis zur Mutter ist jetzt ein anderes geworden. Bei der Naturwissenschaft haben wir das gleiche Verhältnis, indem die Naturforschung jede philosophische Spekulation, die nicht auf Erfahrung beruht, zurückweist. Auch die Psychologie von heute räumt den philosophischen Unter-

suchungen nur dann einen Platz ein, wenn sie der psychologischen und naturwissenschaftlichen Erfahrung nicht widerspricht. Die heutigen Psychologen verlangen also, wenigstens in ihrer überwiegenden Zahl, die Philosophie müsse sich auf die Psychologie und Naturwissenschaft gründen und nicht umgekehrt; zuerst müsse man die faktische Entwicklung der menschlichen Erkenntnis, die die Psychologie uns schildert, kennen und erst dann könne man die Bedingungen für die Gültigkeit der Erkenntnis erörtern. Aber die Nachwirkungen, „die eine Jahrtausende alte philosophische Vergangenheit auf unser Denken ausübt", umgeben uns jetzt noch überall; ihre Lehren haben eine rein empirische Auffassung der Tatsachen erschwert und hemmen oft eine unbefangene Prüfung derselben; das werden uns die folgenden Ausführungen öfters zeigen. Die Metaphysik spuckt noch da und dort und macht einer empirischen Forschung Schwierigkeiten.

Nach dieser kurzen Einleitung, die uns die Stellung der experimentellen Psychologie zur Philosophie kurz markiert, können wir nun zum eigentlichen Thema übergehen, mit der Bemerkung, dass diese Ausführungen selbstverständlich nicht den Gegenstand erschöpfend behandeln, sondern nur eine Skizzierung desselben sein wollen, eine kurze Schilderung der Strömungen und Gegenströmungen in der Psychologie, aus denen sich endlich als kostbare Frucht die experimentelle Psychologie herausbildete, die trotz kompetenter und nichtkompetenter Kritik sich bereits weite Gebiete erobert hat, namentlich auf dem Gebiete der Sinnesempfindungen.

Sehen wir uns zunächst die *Psychologie der griechisch-römischen Philosophie* an, so finden wir, dass bereits die Vorsokratiker einzelne psychische Probleme mit der Methode des allgemeinen vernünftigen Denkens behandelt haben. Wie bei allen Wissenschaften, so richtet sich auch hier der Sinn zuerst auf das Allgemeine, besonders auf das Wesen der Seele und die Zergliederung der menschlichen Erkenntnis. Aber diese Betrachtungen haben alle ein materialistisches Gepräge. Nach Parmenides richtet sich das Vorstellen nach der stofflichen Beschaffenheit des Leibes; der Charakter der Vorstellung hängt davon ab, ob das Kalte (Nichtseiende) oder das Warme (Seiende) überwiegt. Bei Demokrit erscheint das Geistige als feiner Stoff; er ist der Begründer der Atomistik; die Seele besteht aus feinen, glatten, runden Atomen, aus Feuer, durch den ganzen Leib verteilt. In allen Dingen ist so viel Vernunft, als Wärmestoff in ihnen ist. — Dieser materialistischen Richtung traten schon früh entgegen Pythagoras, Empedokles und Anaxagoras. Letzterer fasst das rein Geistige als

Teil des Weltganzen; aber auch für ihn ist der Geist an das Weltganze stets gebunden. Verstärkt wurde dieser materialistische Zug dann wieder von den Sophisten, die, besonders zeigt sich das bei Empedokles, gleichsam eine Physik der Seele aufstellten. Gemeinsam ist dieser philosophischen Strömung auch der Zug, dass sie sich viel mit der intellektuellen Seite des Seelenlebens beschäftigt. Da aber der Gegensatz des Intellekts zum Gefühl und Willen noch nicht scharf hervortritt, so kann man nicht eigentlich von Intellektualismus reden. Sokrates sodann betonte mehr das Begehren und den Willen, was aber bei ihm zusammenhängt mit seinem Interesse für die Ethik, die den Hauptteil seiner Lehre bildet.

Den ersten Versuch einer philosophischen Psychologie finden wir dann bei *Plato;* der allgemeine Charakter seiner Philosophie ist metaphysisch-psychologisch. Im Mittelpunkt steht die Frage nach der Seele an sich; sie besteht aus drei Teilen: aus dem unsterblichen Teil = Vernunft (*λογιστικόν*) und aus den beiden sterblichen Teilen: Mut (*θυμός*) und Begierde (*ἐπιθυμητικόν*). Aber Plato sagt uns nicht, wie mit dieser Dreiteilung der Seele die Einheit des persönlichen Lebens sich vertrage und welchem Seelenteil das Selbstbewusstsein und der Wille angehöre. Wichtig aber sind diese metaphysischen Ansichten doch für zwei später bedeutende Theorien:

1. dass die Seele der Vermittler der organischen Verrichtungen sei;

2. für die Lehre von der Wiedererinnerung (*ἀνάμνησις*) der Seele, wonach die Seele in der Präexistenz die allgemeinen Begriffe aller Dinge angeschaut, die Erkenntnis der Ideen sich erworben hat. Gewinnt nun die Seele später allgemeine Begriffe, so ist das eine Wiedererinnerung.

Einen grossen Fortschritt finden wir dann bei *Aristoteles,* der als erster die Psychologie als selbständige Wissenschaft behandelt in seiner Schrift über die Seele. Der Fortschritt ist ein dreifacher; denn Aristoteles betrachtet die Psychologie unabhängig von religiösen, moralphilosophischen und mystischen Tendenzen. So hat seine Psychologie mehr den Charakter einer theoretisch-empirischen Betrachtung. Zweitens betrachtet Aristoteles aber auch das Seelenleben der Völker, Tiere und auch die pathologischen Zustände; er wendet also die vergleichende Psychologie an, was den grossen Vorzug hat, dass seine Behauptungen sich nicht nur auf die Selbstbeobachtung gründen. Er geht drittens bei seinen Forschungen empirisch vor, indem er die beobachteten Tatsachen analysiert. Wir verdanken ihm deshalb auch bereits einige

psychische Sätze und Erkenntnisse; er entdeckte z. B. die Tasttäuschung. Dann stellte er die Associationsgesetze auf, die bis zur Zeit der englischen Psychologie des 17. und 18. Jahrhunderts als gültig betrachtet wurden. — Er definiert die Seele als Entelechie des organischen Leibes, d. h. sie ist eine Kraft, das belebende und morphologische Prinzip der Materie. Die Formen der Tiere, der Ausdruck der menschlichen Gestalt in Ruhe und Bewegung, sind unmittelbare Wirkungen psychischer Kräfte. Sehr klar sind seine Beobachtungen über einige Seelenvermögen, über Sinneswahrnehmung, den Gemeinsinn, die Fantasie, Vorstellung, Erinnerung (*μνήμη*) und Besinnung (*ἀνάμνησις*), d. h. das bewusste sich Besinnen auf etwas, z. B. auf einen Namen. Weniger klar ist seine Theorie über Gefühl und Willen, da Gefühl nnd Begehren nicht klar geschieden sind. Die Seelenvermögen als solche gehören noch der tierischen Seele an; den Menschen unterscheidet vom Tier der Geist (*νοῦς*), die Denkkraft; diese ist unentstanden und unvergänglich, während die Seele mit dem Leibe vergeht. Die Vernunft und die niederen Seelenkräfte verbinden sich nun, und ihr Produkt sind die Geistestätigkeiten, die den Menschen über das Tier erheben und zum Begreifen der höchsten Wahrheiten befähigen.

Die Stoiker und Epikuräer fassten dann das Problem von Leib und Seele wieder materialistisch auf; (die Seele ist körperlicher Natur; denn nur die Körper sind wirklich, weil sie entweder wirken oder leiden).

Aber bald trat auch hier wieder eine Reaktion ein, hervorgerufen durch den Neuplatonismus, der die Seele rein geistig betrachtet; alles Materielle ist ihm rein spirituell.

Das Mittelalter hat die Psychologie mehr gefördert als die anderen Wissenschaften. Die antike Philosophie trägt einen vorwiegend ästhetischen Charakter; das Universum ist ihr Harmonie, ein Kunstwerk; der griechische Philosoph schaut lieber, als dass er analysiert; sein Denken ist wohl plastisch, nicht aber anatomisch. Demgegenüber finden wir im Mittelalter eine Vertiefung in die innere Welt des Seelenlebens. Hatte die Antike die harmonischen Verhältnisse zwischen dem Innern und Äussern betont, und interessierte sie sich für das innere Leben nur in dessen Verhalten zum äusseren Leben, so hängt für den Gläubigen des Mittelalters das Schicksal vom Zustande des innern Lebens ab; dieses zu veredeln, gilt als die Aufgabe des Menschen. Es bildete sich denn auch in der Folge ein feiner und tiefer Sinn für die inneren Vorgänge aus. Die Selbstvertiefung oder besser Selbst-

analyse der Mystiker hat für die Entwicklung des psychologischen Sinnes die gleiche Bedeutung, wie das Argumentieren der Scholastiker für die Entwicklung des logischen Sinnes. Das grosse Problem von Geist und Materie soll jetzt gründlicher untersucht werden, als dies dem Altertum möglich war. Aber leider konnte sich das errungene Erfahrungsgebiet nicht frei und fruchtbringend regen, zur freien Kenntnis der geistigen Welt sich entwickeln; denn alle Elemente der Weltkenntnis werden dem grossen Gedankenbau eingefügt, dessen Ideal eine harmonische Stufenreihe der natura-gratia-gloria war. Um diesen Bau nicht zu erschüttern, musste das Denken und Forschen willkürlich gehemmt werden. Dies Streben findet sich am deutlichsten bei Thomas von Aquinas (1227—1274).

Die kirchliche Lehrbildung der patristischen Zeit culminiert in *Augustinus* (354—430); er hat nicht nur die kirchliche Lehre, sondern auch die Psychologie gefördert. Natürlich stand bei ihm im Vordergrund das religiöse Interesse; aber gerade dieses führte ihn, entsprechend dem Zuge jener Zeit, auf eine innere Selbstvertiefung, auf die Selbsterkenntnis; diese hinwiederum führte zur inneren Erfahrung, die vom Äusserlichen losgelöst, betrachtet wird. So ist Augustin zum Schöpfer der Methode der inneren Erfahrung (Selbstanalyse — Introspection) geworden. Gottes- und Selbsterkenntnis ist es, was Augustin sucht; er sagt z. B. Soliloquia I. 7: „Deum et animam scire cupio; nihilne plus? Nihil omnino?“ Die Seele ist ihm immateriell; sie enthält in sich nur Funktionen wie das Denken, Erkennen, Wollen, sich Erinnern. Sie empfindet jede Affektion des Leibes da, wo dieselbe stattfindet, ohne sich erst dorthin zu bewegen; sie ist also im ganzen Körper ganz und auch ganz in jedem Teile desselben gegenwärtig. Er unterscheidet in der Seele namentlich memoria, intellectus, voluntas; er bekämpft den Intellektualismus und betont den Primat des Willens; voluntas ist in allen Affekten; er sagt de civ. Dei XIV. 6: voluntas est quippe in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt.“

Neben Augustin haben wir auch den Mystikern manches zu verdanken; in ihnen stellt sich die gefühlvolle, phantasiereiche Richtung des Zeitalters dar; es zeigt sich bei ihnen ein Streben, sich im Gefühl unmittelbar mit der Gottheit zu vereinen. Sie betonen die innere Erfahrung und betrachten das Gefühl als eine Grundkraft der Seele. — Auch die Thomisten und Skotisten dürfen hier genannt werden; sie sind feindliche Brüder auch in der Psychologie; die Thomisten lehnen sich an Aristoteles und betonen den Intellekt; die Skotisten aber feiern Plato und betonen

mehr das Gefühl. — Zur Ausbildung von Methoden hat die mittelalterliche Psychologie sonst nichts beigetragen; sie ist eine logische Bearbeitung abstrakter Begriffe oder andererseits betätigt sie sich als Methode der reinen Selbstbeobachtung; dadurch erreicht man aber nicht eine objektive Erforschung der Tatsachen; die erstere Methode bleibt bei den spekulativen Tatsachen, die letztere bei den individuellen stehen.

Die Psychologie im XV. und XVI. Jahrhundert. Das Mittelalter war eine Zeit, wo die freie Geistesentwicklung gehemmt wurde; erst im 15. und 16. Jahrhundert haben die naturwissenschaftlichen Forscher die empirische Forschung wieder gehoben. Das Denken suchte nach langem Schlafe die Arbeit da wieder aufzunehmen, wo es diese am Ende des Altertums eingestellt hatte. Die neuere Philosophie ist, wie Erdmann sagt, Protestantismus in der Sphäre des denkenden Geistes. Wahr ist nicht mehr, was durch Jahrhunderte sanktioniert, nicht was Aristoteles und Thomas gesagt haben, sondern nur, was der Verstand mit klaren, unzweideutigen Beweisen als wahr darstellt; das erkenntnistheoretische und methodologische Interesse regt sich wieder und erreicht dann seinen Höhepunkt in Kant. Das Interesse, das der Mensch als solcher in der Rennaissancezeit erregt, ist hier ein treibender Faktor. Das Mittelalter betrachtet den Menschen nur nach seinem Verhältnis zur Kirche; das Individuum mit individuellem Gefühlsleben bedeutet nichts und hat keine Berechtigung. Es ist eine Frucht der politischen Kämpfe, der historischen Verhältnisse, dass sich nun ein rücksichtsloses Trachten entwickelte, seine eigene Person zur Geltung zu bringen. Jak. Burkhardt hat in seinem Werk „Kultur der Renaissance“ in evidenter Weise nachgewiesen, wie das Bedürfnis rein persönlicher Entwicklung im 15. Jahrhundert unter dem Einfluss der historischen Verhältnisse in Italien entstehen musste, und Italien ist ja die Wiege der Renaissance. Der Mensch wird jetzt nicht mehr nur in seinem Verhältnis zu Gott betrachtet, sondern im Verhältnis zu anderen Menschen. Das allgemein Menschliche ist es, was diese Forscher interessiert; es ist die humanitas, die Freude und das Verständnis für das Menschliche. „Man entdeckte,“ sagt Theob. Ziegler, „sozusagen die Welt wieder, der sich das christliche Mittelalter entfremdet hatte, das Leben wieder, dem das christliche Mittelalter abgestorben war, die Erde wieder, die das christliche Mittelalter für ein Jammertal erklärt hatte.“ Dem Humanismus gilt auch Huttens Ruf an Wilibald Pirkheimer „O Jahrhundert! o Wissenschaften! Es ist eine Freude zu leben; es blühen die

Studien, die Geister regen sich; du nimm den Strick, Barbarei, und mache dich auf Verbannung gefasst.“ Ja, es war eine Freude zu leben und daran war, abgesehen vom religiösen Moment, die neue Bildung und ihre Vertreter schuld. Es ist, wie Hettner es ausdrückt, ein neues Zeitalter gekommen, eine neue Weltanschauung, eine neue Gesittung, ein anderer Himmel, eine andere Erde.

Dieses grosse Interesse, das die Zeit an allem Menschlichen nahm, musste notwendig auch zu genauerem Erforschen der seelischen Erscheinungen führen. Bisher hatte man nur nach der idealen Bedeutung der Seele (im Gegensatz zur realen) in Beziehung zu religiösen und moralischen Problemen gefragt; jetzt tritt an Stelle dieser Frage die kausale Erforschung des Seelenlebens selbst, d. h. ein rein theoretisch-psychologisches Studium.

Man fragt jetzt:

a) nach den ursächlichen Beziehungen von Leib und Seele,

b) nach den ursächlichen Zusammenhängen der einzelnen seelischen Vorgänge.

Drei methodische Richtungen streiten jetzt mit einander:

1. Die spekulativ-metaphysische Psychologie; ihr Gegenstand ist das *der Erfahrung nicht gegebene Problem der Seele;*

2. die introspektive Psychologie; sie stützt sich auf die *rein innere Erfahrung;*

3. die empirisch-vergleichende Psychologie, die einen mehr *naturwissenschaftlichen* Charakter hat.

Diese drei Richtungen sind in der neueren Psychologie abwechselnd obenauf.

Für die empirisch-vergleichende Psychologie ist besonders *Ludovicus Vives* (1492—1540) bedeutend, ein Mann, der als Pädagoge und Psychologe von grosser Wichtigkeit ist, dessen Ansichten aber nur wenig bekannt sind. Manche seiner Forderungen, z. B. auch die über Armenpflege, haben ein ganz modernes Gepräge; überhaupt interessiert er sich, wie sein englischer Freund, Thomas Morus, um soziale Fragen aufs lebhafteste. In seinem Büchlein de subventione pauperum sive de humanis necessitatibus, will er die Armenpflege dem Staat oder der Gemeinde zuweisen, wozu, wenn man die mittelalterliche Anschauung von der Verdienstlichkeit der Armut berücksichtigt, immerhin viel Mut gehörte. Der Bettelei und dem Vagantentum soll ein Ende bereitet werden und der Empfänger solcher Gaben soll zum Arbeiter erhoben werden, der sich selbst sein Brod verdient. Doch dies nebenbei. Der Philosoph Lange hat ihn den Vater der neueren physiologischen Psychologie genannt, geht aber in diesem Urteil zu weit; denn in manchen Fragen steht Vives, obschon einer der bedeutendsten

katholischen Humanisten, eben noch tief im Banne der Scholastik. Dies zeigt sich besonders bei seinen Bestimmungen über weibliche Erziehung, wo er, ähnlich wie Vicentius von Beauvais, von mönchischer Beschränktheit nicht ganz frei erscheint. Es kann hier natürlich eine eingehende Würdigung dieses Mannes nach seinen Verdiensten um die Pädagogik nicht stattfinden. Vielleicht bietet sich hierzu später Gelegenheit. Was uns hier interessiert, sind seine neuen psychologischen Ideen. Vives hat die wissenschaftliche Methode überhaupt untersucht und verlangt, dass die Erfahrung, frei von jeder rein spekulativen Theorie, das alleinige Fundament der Erkenntnis sein soll. Er hat selbst versucht, diese Forderung in der Psychologie zu realisieren. Darin besteht seine Bedeutung für die Psychologie. Er fragt nicht, was die Seele sei, sondern welche Eigenschaften sie hat *und wie sie wirkt;* so frägt man auch heute noch; man will nicht das Wesen der Seele, sondern zuerst ihre Funktionen kennen; erst wenn wir ihre Tätigkeit kennen, können wir auf ihr Wesen schliessen. Fraget darum die Natur selbst; nur durch direkte Untersuchungen auf dem Wege des Experimentes ist die Natur zu erkennen. Vives hat viele wertvolle Beobachtungen gemacht und dieselben in seinem Werke „de anima et vita", 1538, niedergelegt. Dieses Buch hat dann besonders auf die psychischen Theorien des 16. und 17. Jahrhunderts grossen Einfluss ausgeübt. Erst zwei Jahrhunderte später hat die englische Erfahrungspsychologie manche seiner Sätze wieder aufgegenommen. Allerdings hat er manches als sichere Erfahrung betrachtet, was später vor der Kritik nicht bestehen konnte; aber zur Befreiung der Psychologie aus den Banden der Theologie und der Spekulation hat er viel beigetragen.

Diese Aussonderung ganz durchgeführt zu haben, ist das Verdienst von *Descartes*, der in sehr engem Zusammenhang mit Vives steht. Wie Vives, so verlangt auch er die analytische Behandlung der Probleme; alles, auch die bisher geltenden Methoden, muss genau untersucht werden; an allem soll gezweifelt werden, bis es klar und deutlich bewiesen werden kann. Man will die neuen Ideen und Entdeckungen ordnen, systematisieren, formulieren; die Zeit der grossen Systematiker, mit Descartes an der Spitze, beginnt. — Auch *Bacon von Verulam* beschreibt, ähnlich wie Vives, die psychischen Tatsachen des Bewusstseins und erklärt sie mechanistisch; er ist ein strenger Vertreter des Empirismus. Drei Kräfte bezeichnet er als Grundkräfte der Seele: Gedächtnis, Einbildungskraft und Verstand. Ähnlich lehrt auch *Hobbes*, der eine Mittelstellung zwischen Empirismus und Rationalismus einnimmt, in der Psychologie aber ganz mechanistisch verfährt.

Die Psychologie im 17. und 18. Jahrhundert. In dieser Zeit lassen sich zwei Richtungen in der Psychologie unterscheiden, die man nach Nationalitäten trennen kann: 1. in England haben wir die Associationspsychologie, 2. in Deutschland und Frankreich eine mehr spekulative, die Vermögenspsychologie.

1. Die englische Associationspsychologie.

Die mittelalterliche Weltanschauung war gefallen; die neuere Wissenschaft und die Forschungen der Renaissancezeit boten Stoff genug zur Aufführung eines neuen Baues; neue Methoden, neue Prinzipien und Entdeckungen zeigten den Denkern den Weg, den sie zu gehen hatten. Das 17. Jahrhundert nun hat namentlich Hypothesen aufgestellt über die Beziehungen zwischen Leib und Seele, zwischen Geist und Materie; aber diese Denker erörtern die Natur- und Wirkungsart des Denkens nicht gründlich genug, sondern beschäftigen sich hauptsächlich mit dem Existenzproblem. Es ist die Bedeutung der klassischen, englischen Schule, d. h. Lockes und seiner Nachfolger, dass sie dem Existenzproblem gegenüber das Erkenntnisproblem betonten und ihm eine selbständige, coordinierte Stellung jenem gegenüber verschafften; sie prüfen also zuerst das Erkenntnisvermögen und erst dann untersuchen sie das Existenzproblem, d. h. sie setzen die Erkenntnistheorie vor die Metaphysik, während die dogmatische Philosophie umgekehrt vorfährt. Der Begründer dieser Schule ist John Locke (1632—1704). Er hat die Lehre der Mystiker vom inneren Sinn wieder erneuert. Er unterscheidet zwei Arten von Sinnen (sens):

1. *Sensation,* die den einfachen Ideen entspricht; sie stammt aus der äusseren Erfahrung und hat zu ihrem Gegenstand den Körper; eine in irgend einem Teile des Körpers erzeugte Reizung oder Bewegung erregt eine Empfindung (perception).

2. *Reflexion:* sie ist der innere Sinn und besteht in der Selbstwahrnehmung der Seele, d. h. ihrer Zustände und Tätigkeiten; die Reflexion vermittelt uns also die eigenen Zustände und Tätigkeiten, die Sensation die Einwirkungen anderer Dinge. So hat Locke den Begriff des inneren Sinnes als eigentümlichen Sinn in die Psychologie eingeführt. Die Seele wird also nach Lockes Lehre affiziert durch die äusseren Sinne und durch sich selbst und gibt dann von sich Kunde. Wir haben so ein Bewusstsein, das immer ein Bewusstsein von seinen eigenen Zuständen hat (Problem des immanenten Bewusstseins). — Locke unterscheidet *einfache Vorstellungen,* die durch die äussere Erfahrung zu Stande kommen und durch das Bewusstsein dann zu *zusammengesetzten Vorstellungen* verarbeitet werden; solche zusammen-

gesetzten Vorstellungen sind z. B. die Begriffe Raum und Zeit; bei den Raumvorstellungen ist der Gesichts- und Tastsinn tätig, bei der Zeitvorstellung der innere Sinn, der uns „eine Succession von Vorstellungen zeigt." Locke hat die Lehre von der Association (Vergesellschaftung) der Vorstellungen aufgestellt und die Associationsgesetze des Aristoteles weitergebildet; er sah, dass die Seele zwei neue Eigenschaften hat, dass sie, wie bemerkt, in der Sensation Elemente des Seelenlebens aufnimmt und die Fähigkeit hat, nach Gutdünken die Elemente des Seelenlebens zu *combinieren* und auf einander zu beziehen und so die zusammengesetzten Ideen zu bilden. Die Seele bildet diese freiwillig, nach eigenen Gesetzen, durch Zufall oder Belieben. Durch die Forderung, die Probleme psychologisch zu erklären und erkenntnistheoretisch zu begründen, ist er der Begründer der kritischen Philosophie geworden.

Nach ihm haben dann fast alle englischen Philosophen sich mit dem Associationsproblem beschäftigt; sie stimmen alle darin überein, dass sie die Tätigkeiten der Seele als Facta der Association fassen. Die Associationsgesetze verbinden die reproduzierten Vorstellungen; sie wirken ganz mechanisch: die Aktivität der Seele ist dabei ganz gleichgültig. Alle Vorstellungen, alle Begriffe, die höchsten und verwickeltsten inneren Phänomene, wie Gedanken, Gefühle, Entschlüsse beruhen nur auf der Mechanik psychischer Elemente, sind Produkte der Association einfacher Vorstellungen. *Hartley* und *Priestley* haben diese Psychologie dann weiter gefördert; ersterer versucht auch alle zusammengesetzten Erscheinungen des Seelenlebens durch die Vergesellschaftung einfacher Empfindungen und Vorstellungen zu erklären; die Associationsgesetze sind nach seiner Lehre die höchsten, geistigen Naturgesetze; sie verbinden die einfachen Vorstellungen so vollständig, dass die einzelne Vorstellung nach der Verbindung nicht mehr erkennbar ist. Neu ist bei ihm dann die Theorie „von den psychischen Verbindungen mit anderen Eigenschaften als denen der Elemente." Seine Theorie hat auch *Erasmus Darvin*, der Grossvater von Charles Darvin, angenommen und weitergebildet. In diesem Sinne lehrte auch *Hume;* nach ihm verbinden sich die Vorstellungen nach Berührung, Causalität und Ähnlichkeit; ebenso *James Mill,* der die äusseren Konsequenzen der Associationspsychologie zog und in dem Versuch, alle psychischen Erscheinungen aus der Association der Vorstellungen zu erklären, am weitesten ging. Sein Werk: Analysis of the Human Mind ist von grosser Bedeutung, klarer und reichhaltiger als die Ausführungen von Hartley. Neu ist bei ihm, dass er alle Association auch wieder

auf Association solcher Vorstellungen zurückführen will, die häufig nebeneinander vorkamen. Er will die ganze Psychologie auf den Satz aufbauen: das einst Erfahrene lässt sich wieder hervorrufen, wenn Erfahrungen, die zeitlich und räumlich damit zusammen vorgekommen seien, sich wiederholten. Wir möchten obiges Werk jedem zum Studium empfehlen; es zeigt dem Leser diese Richtung in einem ganz neuen, aber grossartigen Rahmen. Hier kann leider davon nicht gesprochen werden; ich will nur andeuten, dass nach dieser Theorie alle psychischen Gebilde durch das, was sich dem Bewusstsein von aussen her darbietet, bestimmt würden; man müsste also durch Gesetzgebung und Erziehung die rechten Vorstellungsverbindungen schaffen und könnte entscheiden, welche Vorstellungen und Verbindungen von solchen die herrschenden sein sollen.

In der Erziehung anerkennt er keine individuelle Verschiedenheit; der Charakter ist nur eine Wirkung der Erziehung und sozialer Verhältnisse; durch soziale und pädagogische Reformen könnte derselbe also in bestimmter Richtung verändert werden. Sein grosser Sohn, John Stuart Mill brachte dann diese Lehre in Gegensatz zu der Art des Denkens, wie sie auf dem Kontinent üblich war; auch er betrachtet die Logik als aus der Association abgeleitet; in seiner dreibändigen Logik behandelt er auch verschiedene psychologische Fragen (siehe seine Ausführungen über Induktion). Auf gleichen Wegen wandelten auch Alexander Bain und Spencer; auch bei ihnen zeigt sich das Streben einer empirischen Zergliederung der Associationstatsachen.

2. Die Vermögenspsychologie.

Zwei Dinge sind es, die die Psychologie auf dem Kontinent im 17. u. 18. Jahrhundert besonders beschäftigen: das Verhältnis von Leib und Seele und die Theorie der Vermögen, die die Erscheinungen des Seelenlebens aus Kräften erklären will, während — wie wir sahen — die englischen Associationspsychologen die Erscheinungen rein mechanisch, aus dem Zusammenwirken einfacher Elemente erklären. Descartes hatte die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele in dualistischem Sinne beantwortet; beide sind der Art nach verschieden; die Eigenschaft des Körpers ist die Ausdehnung, die der Seele das Denken. Die Tiere haben keine Seele; ihr Körper ist eine Reflexmaschine. An diese Behauptung knüpfen dann die Materialisten im 17. und 18. Jahrhundert an, um überhaupt alles Geistige zu leugnen. Wenn die Tiere keine Seele haben, warum sollte dann der Mensch eine besitzen? Schon damals hielt man aber Descartes entgegen, die

Tiere haben auch eine Seele; als man ihm sagte: die Tiere haben doch Empfindung; denn wenn man sie schlage, so schreien sie, da antwortete er, wenn man auf ein Stück Holz losschlage, gebe es auch Töne von sich. Und als man ihm sagte, die Schwalben kehren jeden Frühling wieder zu uns zurück, da meinte er, auch die Uhr lasse ihre Schläge zu bestimmten Stunden ertönen. Aber auch Descartes hat seinen Dualismus von Leib und Seele nicht konsequent durchgeführt; er musste doch sehen, dass Leib und Seele auf einander wirken; trennt man sie, so bleibt dies Aufeinanderwirken unerklärlich, oder man muss es religiös-mystisch erklären oder inkonsequent werden. Descartes nun wird inkonsequent; er nahm als Sitz der Seele den Leib an, d. h. die Zirbeldrüse (glandula pincalis). Die Lokalisierung der Seele in die Zirbeldrüse war eine durchaus willkürliche und wurde von den damaligen Anatomen, z. B. von Niels Steensen in Paris und Thomas Bartholin kritisiert. Letzterer meinte, die Zirbeldrüse sei so klein, dass die Vorstellungen sich in derselben miteinander vermischen würden. Von der Zirbeldrüse aus beeinflusst nun die Seele, nach Descartes, die „Lebensgeister", d. h. diese stossen die Zirbeldrüse an und reizen somit die Seele, und die Seele erwidert dies ebenfalls mit einem Stoss an die Zirbeldrüse und lenkt hierdurch die Lebensgeister in bestimmter Richtung.

Die Widersprüche in Descartes Lehre hatten Versuche zur Folge, die Gedanken des Meisters weiter zu bilden. Namentlich reizte das Problem von Leib und Seele als Substanzen zur Untersuchung. Nach Descartes sind Leib und Seele zwei Substanzen, die sich gegenseitig ausschliessen und dennoch in Wechselwirkung miteinander stehen sollen. De la Forge behauptet nun, das Verhältnis zwischen Leib und Seele sei nur dann erklärlich, wenn man annehme, Gott habe sie ursprünglich miteinander in Verbindung gesetzt. Und Geulinx meinte, nicht die materielle Bewegung erzeuge in uns Empfindungen und Vorstellungen, sondern nur die göttliche Satzung (nulla vi sua, sed instituto quodam decretoque divino); bei beiden also der Versuch, alles auf göttliches Eingreifen zurückzuführen; Gott erzeugt eine Bewegung bei Gelegenheit einer Willensäusserung (Ocasionalismus). Der Wille Gottes ist hier die einheitliche Macht, die alle einzelnen Wesen umspannt und in ihnen tätig ist; der Mensch aber steht der Welt und Gott gegenüber nur als Zuschauer da.

Anders gestaltet sich die Psychologie in Deutschland unter *Leibnitz* († 1716) und seinem Schüler *Christian Wolff* († 1754). Leibnitz stellte die Lehre der unbewussten, keimartigen Vorstellungen der Seele auf; jede Seele ist eine unvergängliche Substanz und

schöpft alle ihre Vorstellungen, die später enwickelt werden, aus sich heraus. Die Vorstellungen der Seele sind, solange sie keimartig und nicht entfaltet sind, noch nicht bewusst; ins Bewusstsein erhoben werden sie dann durch die Perceptions- und Appercepționsakte. Diese Lehre ist von grosser Bedeutung, weil sie das Problem des Unbewussten in die Psychologie einführte. Das grösste Verdienst aber hat sich Leibnitz durch die Lehre von den verschiedenen Bewusstseinsgraden erworben, die er in die Psychologie einführte. Er unterscheidet in seiner Monadenlehre drei Grade des Bewusstseins: klar bewusste, dunkel bewusste und unbewusste Zustände. Die Vorstellung einer tabula rasa ist falsch und beruht auf ungenauer Beobachtung; auch die kleinen, dunklen Regungen der Seele muss man beobachten, nicht nur das klar Bewusste (Discours de metaphysique); je dunkler diese Regungen sind, desto leichter werden sie übersehen. Leibnitz nennt diese dunklen Zustände, die uns unbewusst sind, Perzeptionen; auf dieser Stufe stehen die niedersten Wesen. Ist die Empfindung deutlicher und von der Erinnerung begleitet, dann redet man von Bewusstsein (sentiment); die höchste Stufe bietet die ausdrückliche Aufmerksamkeit (apperception) (das Nähere siehe in seinem Werk: principes de la nature et de la grace). Die Elemente der Existenz, d. h. die Monaden, unterscheiden sich also nach Leibnitz Lehre nur durch den Grad der Klarheit oder Dunkelheit ihrer inneren Zustände von einander. Das Verdienst von Leibnitz besteht auch darin, dass er die Aufmerksamkeit auf diese minimalen Elemente hinlenkte; so hat er besonders der Selbstbeobachtung neue Ziele gezeigt.

Christian Wolff († 1754) sodann unterscheidet zwischen rationaler und empirischer Psychologie. Es genügt nicht, nur aus reinen Begriffen abzuleiten, sondern das so Abgeleitete muss auch aus der Frfahrung bewiesen werden; denn alles, was geschieht, muss einen Grund haben; die vernünftigen Prinzipien sind überall herrschend; hier redet bereits der Rationalist Wolff. Ein Verdienst von Wolff besteht auch darin, dass er eine Klassifikation der psychischen Tatsachen nach einzelnen Vermögen durchgeführt hat. Wolff ist der klassische Vertreter der Vermögenspsychologie, die die psychologischen Anschauungen bis auf die Gegenwart beeinflusst hat. Er suchte die verschiedenen Vermögen nachzuweisen und stellte dann die psychischen Vorgänge als Wirkungen dieser Vermögen hin. Er unterschied niedere und höhere Seelenvermögen, zwei Arten von Seelentätigkeiten: Erkenntnis und Begehren. Von Wichtigkeit ist die neue Methode, die durch ihn in die psychische Betrachtungsweise kam, die aber abzuweisen ist. Wolff hat es

unterlassen, dem kausalen und zeitlichen Vorgang nachzuspüren, die psychischen Vorgänge zu erklären; er hat das geistige Leben getrennt in isolierte Kräfte. Er ist ähnlich vorgegangen, wie die Physik mit den Naturkräften; er sammelte die einzelnen psychischen Tatsachen und rubrizierte sie unter die verschiedenen Vermögen. Dabei wird aber ein Fehler begangen. Die Vermögen können nur aufgefasst werden als Klassenbegriffe der psychischen Tatsachen; Wolff aber fasst sie als besondere Bestandteile, statt sie als *verschiedene Betätigungen* des Bewusstseins zu fassen. Dabei werden Allgemeinbegriffe wie Phantasie, Gedächtnis, Sinnlichkeit, Verstand etc. als einheitliche Grundkräfte der Seele betrachtet. Wolff hat so die Psychologie auf falsche Bahnen gelenkt, indem er alles als Kräfte auffasste. Diese ganze Richtung kam aber nur selten über eine Beschreibung und Klassifikation der psychischen Tatsachen hinaus. Wolff hatte, wie bemerkt, nur zwei Seelentätigkeiten angenommen. J. N. Tetens, unzweifelhaft der bedeutendste Psychologe der Aufklärungszeit, betont dann die Gleichberechtigung des Gefühls als selbständige Seite des Bewusstseinslebens, und Kant unterschied dann zwischen Erkenntnis-, Begehrens- und Gefühlsvermögen, führte aber die Distinktion zwischen Empfindung und Gefühl konsequenter durch als Tetens. Diese Einteilung der psychischen Vorgänge ist noch heute geltend. Die Vermögenspsychologie hat ihre gute Seite in dem empirischen Zug, der sie beherrscht, in der Schärfung des Sinnes für die Selbstbeobachtung und in ihrer Betonung des Gefühls; sie wurde namentlich gepflegt von der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts. Einen Zentralpunkt dieser Psychologie schuf K. Ph. Moriz in seinem Magazin zur Erfahrungsseelenlehre (seit 1775). Die hier gesammelten Beobachtungen werden aber nicht gut angewendet, eben weil man sie als Teile der Seele auffasste, statt als Betätigungen derselben. Auch vergleichende Psychologie wurde in dieser Zeit getrieben, z. B. von Hennings und Reimarus (Kunsttriebe der Tiere).

Hatte Wolff noch der rationalen Psychologie grössere Bedeutung als der empirischen beigelegt, so wurde dies nun anders die empirische Psychologie fängt jetzt an, die Geister mehr und mehr zu beschäftigen; es war dies eine erfreuliche Frucht des Studiums der englischen Erfahrungsphilosophie und ihres Begründers Locke. Man betrachtete die auf die Erfahrung gegründete Psychologie mehr und mehr als Grundwissenschaft. Dies wurde natürlich für die Geschichte der Psychologie zu einem Wendepunkt; die Psychologie gewinnt jetzt grössere Selbständigkeit und nähert sich der Naturwissenschaft. Der bedeutendste Vertreter

dieser Richtung war Tetens. Nicht mit metaphysischen Analysen darf nach seiner Ansicht die Untersuchung begonnen werden; die psychologische Analyse muss vorausgehen und jene kommt erst zuletzt; zudem muss jeder Satz, den die metaphysische Psychologie aufstellt, zuerst durch die Erfahrung bestätigt werden. Tetens geht also aus von einer Analyse der Tatsachen des inneren Sinnes und schlägt dann eine erkenntnistheoretische Bahn ein. Von ihm beeinflusst war dann Kant.

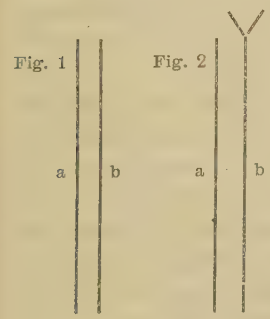
Der Einfluss Kants auf die Psychologie im 19. Jahrhundert.

So war denn der Anfang gemacht, ein vielversprechender Anfang. Aber da kam der Mann, der das Geistesleben seiner und der späteren Zeit teils auf ganz andere Bahnen lenkte, teils wenigstens stark beeinflusste; das war Kant. Sein Einfluss auf die Psychologie war ein negativer; er hat kein einziges psychologisches Werk verfasst; ja, in seiner Kritik der reinen Vernunft weist er sogar die psychologische Methode ab und polemisiert gegen die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Psychologie; niemals vermöge sich diese zum Range einer exakten Naturwissenschaft zu erheben (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft). Er führt folgende Gründe gegen sie ins Feld: 1. Kant behauptet, es liege in der Natur der Seele, dass man keine wissenschaftliche Psychologie begründen könne, da die Natur der Seele gegen die Selbstbeobachtung sei; diese störe die Vorgänge, die wir beobachten wollen, da diese durch die Selbstbeobachtung verändert werden. Dieser Einwand stützt sich aber auf ganz extreme Fälle, z. B. auf den Affekt. Eine kontinuierliche Selbstbeobachtung im Affekt ist allerdings unmöglich, da der Affekt die Energie der Aufmerksamkeit absorbiert, indem er die Aufmerksamkeit ganz nach der Ursache des Affektes hinlenkt. Aber im gewöhnlichen Leben ist diese Absorbtion nicht oft zu finden; bei den meisten psychischen Vorgängen können wir wenigstens einen Teil der Aufmerksamkeit zur Beobachtung verwenden. So können wir z. B. beim Schreiben uns mit diesem beschäftigen und zugleich den Ablauf der psychischen Vorgänge beobachten; wir können also die Aufmerksamkeit teilen, sodass wir durch Übung zu einer Doppelleistung kommen.

2. Kant hält auch eine Beobachtung anderer für unmöglich, „da die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes alteriere," wie Wundt sich ausdrückt. Wenn der Mensch merkt, dass man ihn beobachtet, dann wird er verlegen und gibt sich nicht so, wie er ist. Diese Schwierigkeit ist aber

leicht zu überwinden: wer daran gewöhnt ist und besonders, wer Interesse daran hat, dem wird die Beobachtung nichts machen; durch Gewöhnung werden wir es leicht so weit bringen, dass uns der Zustand der Beobachtung gar nicht mehr hinderlich ist. Zudem gibt es ja viele Versuche, wo die Versuchsperson sich in einem anderen Zimmer befindet, als der Experimentator, also nicht in dieser Form beobachtet werden kann.

3. Bedeutender aber als diese beiden ist der dritte Einwand Kants; er sagt da, jede exakte Wissenschaft müsse das Experiment anwenden und die Anwendung von Zahl und Mass gestatten; dies ist aber nach seiner Ansicht in der Psychologie nicht möglich, weil die Vorgänge der Seele nur *qualitativ* sich verändern, aber keine *Extensität* haben; so sei eine Messung von psychischen Vorgängen unmöglich und das Experiment hinfällig. Dagegen ist aber geltend zu machen, dass die inneren Vorgänge einen *Intensitätsgrad* haben und *zeitliche Verhältnisse* aufweisen, die gewisse quantitative Bestimmungen gestatten: unsere Empfindungen und Gefühle sind intensive Grössen, die sich in der Zeit aneinander reihen. Wir können bei den Messungen auch die Abhängigkeit der geistigen Vorgänge von Zeit und Raumverhältnissen betrachten; ebenso verfährt auch die Naturwissenschaft, die nur Raum- und Zeitgrössen direkt, alles andere aber indirekt messen muss; die Wärme misst sie z. B. an der Ausdehnung der Quecksilbersäule. Die indirekte Messung ist überall da möglich, wo wir eine Abhängigkeit feststellen können zwischen den zu messenden Vorgängen und räumlichen oder zeitlichen Grössen; sie ist also auch in der Psychologie anwendbar, wo geistige Vorgänge in Abhängigkeit zu zeitlichen und räumlichen Massen gesetzt werden. So messen wir z. B. eine optische Täuschung folgendermassen: Wir nehmen zwei gleich lange Stäbchen a u. b (Fig. 1); dann bringen wir bei Fig. 2 an b ein Häckchen an, was zur Folge hat, dass b länger erscheint, als a; die Täuschung besteht also darin, dass b mit Häckchen länger erscheint als a, während sie doch laut Konstruktion gleich lang sein sollten. Nun verlängern wir a, bis es uns scheint, es sei ebenso lang wie b, messen dann die Verschiedenheit (das Stück, um das wir a verlängerten) und bekommen so das Mass für die optische Täuschung. (Näheres über diesen Punkt siehe bei Wundt: Physiolog. Psychologie Bd. I. Einleitung u. a.; Vorlesungen über Menschen- und Tierseele, II. Vorlesung).



Kant hat aber auch der weiteren Entwicklung der Psychologie dadurch geschadet, dass er das Interesse der Philosophie auf andere Gebiete lenkte, besonders auf die Metaphysik, davon wurde natürlich auch die Psychologie betroffen.

Hegel, Schelling und Fichte haben die spekulative Entwicklungspsychologie aufgestellt. Im Mittelpunkt steht für sie das Problem des Ich (Selbstbewusstein); Hegel konnte aber dieses „Ich" durch Selbstbeobachtung nicht empirisch analysieren, sondern behauptet, das Ich sei eine *Urtatsache,* der Psychologie unzugänglich und jenseits der Erfahrung. Fichte sodann setzt an Stelle des individuellen Ich das allgemeine Ich und an Stelle des empirischen Ich tritt die Metaphysik des allgemeinen Ich; dies allgemeine Ich aber bringt er in Zusammenhang mit dem göttlichen Geist. Nach Hegel ist der menschliche Geist nur ein Entwicklungsstadium in der Entwicklung des absoluten oder Weltgeistes, der sich auch in der Welt entwickelt. — Diese Psychologie ist feindlich gegen Empirismus und Erkenntnistheorie und leugnet die Nachweisung von psychischen Gesetzen. An Stelle der mechanischen Verbindungen in den Associationsgesetzen setzt man die freie Verbindung der psychischen Gesetze. Wie gegen die empirische Beobachtung ist diese Psychologie auch feindlich gegen die physiologische Psychologie, die geistige Vorgänge aus körperlichen Parallelvorgängen erklären will.

Gegen diese Ansichten trat schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Reaktion ein, die aber anfangs ziemlich unbeachtet blieb, in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts aber den Sieg erlangte. Wir bemerken diese Reaktion schon bei Jakob Fries, besonders aber bei Beneke und Herbart.

Der Kantianer Fries interessierte sich besonders dafür, wie sein grosser Lehrer zu seinen Resultaten gelangt sei; er war der Ansicht, die psychologische Analyse, die Kant nur in den Jugendschriften betont hatte und die er dort subjektive Deduction nennt, sei die Hauptsache. So wird er der Begründer des *Psychologismus,* d. h. jener Lehre, die die empirische Psychologie zur Basis und Grundwissenschaft der ganzen Philosophie und aller wissenschaftlichen Erkenntnis macht. Man sagt, die Untersuchung der menschlichen Erkenntnis müsse die Grundlage aller anderen Forschung abgeben; wollen wir z. B. so Empfindungen untersuchen. so gewinnen wir eine Wahrheitserkenntnis, die für alle Philosophie grundlegend ist. Diese Wertschätzung der Psychologie ist das Verdienst von Fries; sonst hat ihm die Psychologie nicht viel zu verdanken. — Von grösserer Bedeutung war für sie *Beneke* († 1854). Auch er behauptet, die Psychologie sei eine philosophische Grund-

wissenschaft und behandelt sie als streng empirische Wissenschaft; er ist hier von Locke beeinflusst, der ebenfalls die empirische Psychologie zur Grundlage aller Philosophie macht. Die Vermögenspsychologie gibt er ganz auf; die Unvermögen, von denen er spricht, „sind Keime und Anlagen, aus denen sich das Bewusstseinsleben entwickelt"; sie sind ihm hypothetische Versuche, die letzten Eigenschaften der Seele aus Tatsachen zu erklären; bei Herbart dagegen ist das Bewusstseinsleben das mechanische Produkt vieler einzelner Elemente. Er geht aus von einer naturwissenschaftlichen Betrachtung und betont das psychologische Forschen gegenüber aller spekulativen Philosophie; er begeht aber dabei den Fehler, dass er die innere Erfahrung zu sehr auf Kosten des abstrakten Denkens und auf Kosten der äusseren Erfahrung betont. Er definiert die Psychologie als Wissenschaft der *inneren* Erfahrung; im Gegensatz zur Naturwissenschaft als der Wissenschaft der äusseren Erfahrung; die innere Erfahrung ist viel deutlicher als die äussere, weil wir hier die einzelnen Elemente in ihrem Zusammenwirken verfolgen können. Aber in Wirklichkeit dürfte dem nicht so sein; die Produkte dieses Zusammenwirkens sind nicht so leicht zu durchschauen, in mancher Hinsicht der Selbstbeobachtung überhaupt unerreichbar. Die Naturwissenschaft, als Wissenschaft der äusseren Erfahrung, vermag die Bedingungen, unter welchen sich neue Produkte bilden, viel klarer nachzuweisen, als die Selbstbeobachtung. Innere und äussere Wahrnehmung müssen hier eben Hand in Hand gehen. Beneke hat auch Beobachtung und Hypothese nicht genau getrennt; nichtsdestoweniger sind aber seine Schriften auch jetzt noch sehr lesenswert, besonders seine „psychologischen Skizzen," die sein bedeutendstes Werk sind.

Der einflussreichste Gegner der spekulativen Psychologie war *Herbart* (1776—1841). Er brach nicht mit der Metaphysik, sondern legte die metaphysische Lehre von der Seelensubstanz allem zu Grunde. Man muss zuerst eine bestimmte Ansicht vom Wesen der Seele haben, ehe man über einzelne psychische Vorgänge reden kann. Er legt also der Psychologie eine Metaphysik der Seele zu Grunde. Eher das Umgekehrte dürfte aber zutreffen. Die Metaphysik arbeitet mit abstrakten Begriffen, die aus der Erfahrung entlehnt sind; stammen sie aber dorther, dann müssen wir zuerst die Erfahrungstatsachen bearbeiten. Weil der Seelenbegriff Herbarts aus der Erfahrung stammte, er diese aber nicht kannte, so legte er der Seele nur eine Eigenschaft bei: das Vorstellen. Wie denkt sich nun Herbart den Begriff der Seele? Näheres über diesen Punkt findet man in seinem Werk: „Lehr-

buch der Psychologie", VI. Aufl., Ausgabe von Hartenstein. Die Seele ist ein einfaches Wesen, ohne Teile, ohne eine Vielheit in ihrer Qualität; sie ist unzeitlich und unräumlich, von unbekannter Qualität; sie hat keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen, noch zu produzieren. Das einfache Was der Seele ist völlig unbekannt und bleibt es auf immer. Aber die Seele, ein Reale von den vielen, in die Herbart in seiner Metaphysik alles Seiende auflöste, tritt nun in Verkehr mit anderen Realen und erwacht so zum Leben. Sie antwortet auf Störungen mit Selbsterhaltungen, die uns als einfache Vorstellungen bewusst werden und die, der Verschiedenheit der mannigfaltigen störenden Realen entsprechend, untereinander sehr verschieden sind, sowohl nach Beschaffenheit als nach Graden. Eine Empfindung entsteht also in der Seele, wenn diese ihr Wesen gegen ein anderes Reales behaupten soll. Die Vorstellungen stehen miteinander in Verbindung und Wechselwirkung: sie können verschmelzen, wenn sie verwandt sind, sich zu Komplexionen (Gruppen) verbinden, wenn sie verschiedenartig sind, sich hemmen, wenn sie gleichartig sind, aber nicht verschmelzen können. Diese Vielheit von Elementen bildet nach Herbarts Lehre die Grundlage der seelischen Erscheinungen. Aus der Wechselwirkung dieser Elemente, die für uns nur Erkenntniselemente sind, sollen nun, nach bestimmten Gesetzen, die seelischen Erscheinungen erklärt werden. Aber bei dieser Lehre steht die Annahme einer einfachen Seelensubstanz im Widerspruch mit der Betonung der Vielheit des Seelenlebens als des Fundamentalen. Wenn Herbart seine Psychologie statt auf die Metaphysik auf die Erfahrung gegründet hätte, dann hätte er merken müssen, dass es im Bewusstsein keine „zusammenhangslose Vielheit" gibt, sondern dass das Bewusstsein zusammenfassend tätig ist. So aber endet er in einer „psychologischen Atomistik" und wiederstreitet der Erfahrung. „Was hätte ein Mann wie Herbart, ausgerüstet wie wenige mit der Gabe der Zergliederung innerer Wahrnehmung, der Psychologie für bleibende Dienste leisten können, wenn er nicht den besten Teil seines Scharfsinnes auf die Erfindung einer völlig imaginären Mechanik der Vorstellungen verschwendet hätte, zu der ihn sein metaphysischer Seelenbegriff verführte . . . . . Was bleibend an Herbarts psychologischen Arbeiten ist, verdankt er seiner scharfen Beobachtungsgabe des wirklichen Geschehens, was unhaltbar und verfehlt ist, stammt von seinem metaphysischen Seelenbegriff und den Hülfsannahmen her, zu denen er durch diese veranlasst wurde" (Wundt: Vorlesungen über Menschen- und Tierseele I.). Und bleibend ist viel an seinen Arbeiten. Die neuere

Psychologie steht auf seinen Schultern; er hat die Grundfehler der Vermögenspsychologie erkannt, setzt aber an Stelle dieser Vermögen ein neues, d. h. die Vorstellungstätigkeit der Seele. Er hat auch die Mathematik auf die Psychologie angewendet, gründet diese also auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik („Psychologie als Wissenschaft, neugegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. 1824".). Er versuchte mathematische Formeln aufzustellen, um das Auf- und Absteigen der Vorstellungen, d. h. das Zu- und Abnehmen des *Klarheitsgrades* der Vorstellungen im Bewusstsein festzustellen (Statik und Dynamik der Seele). Die Verhältnisse der Vorstellungen zu einander bieten ihm die Handhabe zu diesen Berechnungen. Da es vielleicht manchen interessiert, mag auf diesen Punkt, wie überhaupt auf seine Psychologie etwas näher eingetreten werden. Es rechtfertigt sich dies auch aus dem Grunde, als seine Psychologie vielenorts auch heute noch als unfehlbar angesehen wird, als etwas, das wohl wert ist, dem Schüler eingetrichtert zu werden, bis alle Teile bei der Hand sind; Seminaristen und solche, die es waren, wissen hier gar manches zu erzählen. Doch noli hoc tangere! Herbart unterscheidet bei den Vorstellungen die Art des Gegensatzes und ihre Stärke: der Gegensatz kann bald grösser, bald kleiner sein. Ein Ton a kann einem anderen Ton b mehr entgegengesetzt sein, als einem dritten Tone c. Denkt man sich nun zwischen a und b sei ein voller Gegensatz (Oktave), so könnte man meinen, eine Vorstellung werde ganz gehemmt, die andere aber gar nicht. Die Erfahrung aber zeigt, dass eine Vorstellung nie ganz, die andere gar nicht gehemmt werde. Wollen wir nun bestimmen, wie viel von zwei völlig entgegengesetzten Vorstellungen a und b gehemmt, resp. verdunkelt wird, dann müssen wir zuerst die Hemmungssumme berechnen, d. h. das Quantum des Vorstellens, welches, von beiden Vorstellungen zusammengenommen, gehemmt wird. Herbart hat als Grundsatz festgelegt, dass die Hemmungssumme möglichst klein anzunehmen sei, weil alle Vorstellungen der Hemmung entgegenstreben. In unserem Beispiel, das der einfachste Fall ist, sei nun a grösser als b (a > b); dann kann die Summe unmöglich grösser sein, als eine der beiden zu hemmenden Vorstellungen. Da wir sie nun möglichst klein nehmen sollen, so ist sie gleich der kleineren Vorstellung, also gleich b. Bei mehreren Vorstellungen wird sie dann gleich sein der Summe aller Vorstellungen minus die stärkste, weil die kleiner als a gedachten Vorstellungen dieser ganz entgegenstehen; deshalb kann denn das Quantum der Hemmung nicht kleiner sein als ihre Summe,

Um nun die Verteilung der Hemmungssumme auf die einzelnen Vorstellungen zu bestimmen, ist zweierlei zu betrachten:

1. Die Hemmung für jede einzelne Vorstellung ist umgekehrt proportional ihrer Stärke,
2. je stärker der Gegensatz der Vorstellungen, desto stärker die Hemmung.

In unserem Beispiel sind nun a und b entgegengesetzt und zwar ist $a > b$; dann ist die Hemmungssumme $= b$;
Nun sei: x der gesuchte Anteil, den a an der Hemmung nimmt;
y „ „ „ „ b „ „ „ „
so ergibt sich die Gleichung $x + y = b$ (I.)

Nun sind die Hemmungsanteile jeder Vorstellung ihrer Stärke umgekehrt proportional; daraus ergibt sich die II. Gleichung

$$x : y = b : a \quad \text{(II.)}$$

Aus diesen beiden Gleichungen kann x und y berechnet werden:

$$x = \frac{b^2}{a+b} \quad ; \quad y = \frac{ab}{a+b}$$

Dies sind also die Anteile, die jede Vorstellung an der ganzen Hemmungssumme hat; um soviel nimmt also der Klarheitsgrad jeder derselben ab. Nun können wir aber auch den Rest des Klarheitsgrades bestimmen, der noch im Bewusstsein vorhanden ist. Wir brauchen blos den Hemmungsanteil von der ursprünglichen Stärke der Vorstellung abzuziehen.

Es sei Ra = Rest der Vorstellung a
Rb = „ „ „ b

dann ist $Ra = a - x = a - \frac{b^2}{a+b}$

$$Rb = b - y = b - \frac{ab}{a+b}$$

Ähnlich verhält es sich bei drei Vorstellungen.

Nehmen wir ein Zahlenbeispiel und setzen die Werte in diese Formeln ein;

$a = 6$; $b = 4$; so ergibt sich:
$x + y = 4$ (Hemmungssumme)
$x : y = 4 : 6$;

$$x = \frac{b^2}{a+b} = \frac{16}{6+4} = 1{,}6; \quad y = \frac{ab}{a+b} = \frac{6.4}{10} = 2{,}4$$

1,6 = Anteil, den die Vorstellung a an der Hemmung nimmt.
2,4 = „ „ „ „ b „ „ „ „
b, als die kleinere Vorstellung, wird also viel stärker gehemmt.

Wir hätten nun eine genaue Berechnung der Hemmungssumme und der Stärke der Vorstellungen nach der Hemmung.

Aber was heisst das, eine Vorstellung hat die Stärke a oder b, 4 oder 6? Das heisst nichts, weil Herbart bei dieser psychischen Mechanik keinen Masstab hat; er hat kein Mass für die Empfindungen. Er kann nicht sagen, wie gross eine Empfindung ist, was es bedeutet, eine Empfindung ist 2, 3, 4 Mal so gross als eine andere. Alle diese Berechnungen sind zwecklos, solange wir keine Masse haben, um Zeiten, Kräfte, kurz alles, was eine Grösse hat, im Raume zu messen; seine Mechanik der Vorstellungen ist imaginär. Wir können nicht intensive Grössen aneinander messen; das Mass wird erst exakt, wenn wir die intensive Grösse mit der extensiven in Verbindung bringen. Dies nicht genügend getan zu haben, ist ein Hauptmangel seiner Psychologie. Überhaupt ist sein Versuch, die Mathematik auf die Psychologie anzuwenden, verfehlt; denn Herbart hat Intensitätsgrade gerade da angenommen, wo wir davon gar nicht sprechen können, nämlich bei den Vorstellungen, die doch keine Intensität haben. Wohl kann eine Empfindung verschiedene Stufen der Intensität haben, je nachdem der Reiz z. B. als Licht oder Druck stärker oder schwächer ist; die Vorstellungen aber haben keine Intensität, sondern können nur mehr oder weniger lückenhaft oder klar sein. Das Auf- und Absteigen der Vorstellungen ist bedingt durch die Beziehungen zu anderen Vorstellungen, aber nicht durch die Intensität; das einzelne Element hat keine selbständige Energie. „Ob es sich trotz seines Gegensatzes zu anderen Elementen im Bewusstsein erhalten kann, wird nicht auf ihm selbst beruhen, sondern auf der totalen Energie, über die das Bewusstsein zu seiner zusammenfassenden Tätigkeit zu verfügen hat“ (Höffding). — Wenn das Seelenleben *blos* Vorstellung wäre, dann wäre Herbarts Psychologie die richtige. Aber der Mensch hat auch Lust- und Unlustgefühle, hat Schmerz, hat einen Willen, und die beruhen nicht nur auf Vorstellungen; das hat Herbart übersehen. Seine Anschauungen über Gefühl und Wille können wir hier nicht wiedergeben; ich bemerke nur, dass nach seiner Lehre ein Gefühl dann entsteht, wenn eine Vorstellung zwischen entgegenwirkende Kräfte eingepresst wird, von denen die eine sich bemüht, die Vorstellung ins Bewusstsein zu ziehen, die andere sie daraus zu entfernen, d. h. mit anderen Worten: ein Gefühl entsteht, wenn eine Vorstellung im Bewusstsein durch Hilfe anderer Vorstellungen gegen eine hemmende Kraft erhalten wird. Die Ausführungen über Gefühl und Willen zeigen eine grosse Einseitigkeit in seiner Psychologie; die Vorstellungen sind ihm alles; die Bedeutung des Gefühls und Willens für das Seelenleben des Menschen hat er gänzlich verkannt; denn auch die Willensbildung ist nur möglich

von einer Bildung des Vorstellungskreises aus. Auch die Erziehung gründet er einseitig auf die Ausbildung des Vorstellungslebens: ist dieses in Ordnung, so macht sich alles andere von selbst. — Ein grosses Verdienst hat sich Herbart um die Psychologie dadurch erworben, dass er viele neue Begriffe in sie einführte, z. B. den Begriff der Aufmerksamkeit, in deren Analyse man heute auf Herbart zurückgeht. Auch die Begriffe Apperception, Enge und Umfang des Bewusstseins, Bewusstseinsschwelle stammen von ihm; dann hat er die Lehren von den Associationsgesetzen, vom Denken und von der Phantasie gefördert u. s. w.

Überblicken wir nochmals seine Psychologie, dann sehen wir, dass Herbart aus fördernden und hemmenden Vorstellungsmassen den Geist konstruiert: die Seele ist ihm eine Maschine, aus Vorstellungen erbaut. Es kommt nur darauf an, welche Reize man ihr darbietet, um sie zum reagieren zu bringen. Dabei kommt alles in die Seele von aussen; ursprünglich ist sie absolut leer. Der Lehrer hat nur die Aufgabe, die Keime in sie hineinzulegen, die von aussen kommen: denn die Erziehung soll das Kind heranbilden: die erzieherische Einwirkung erfolgt aber auf die Seele des Kindes. Die Erziehung besteht also darin, dass sie nach bestimmten Regeln dem Kinde bestimmte Vorstellungen beibringt: das Kind aber, ganz indifferent, ist nur was der Lehrer aus ihm macht: Selbsttätigkeit gibts da keine. Durch Beibringung richtiger Vorstellungen bildet der Lehrer das Genie und den täglichen Durchschnittsmenschen. Jeder kann, soweit es die Erziehung will, durch Unterricht und Zucht *alles* werden: er ist das Produkt äusserer Einflüsse: Prädisposition gehört da ins Reich der psychologischen Mythologie. Gegen diese Theorie spricht aber alle Erfahrung, welche zeigt, dass die gleiche Erziehung bei verschiedenen Individuen verschiedene Resultate ergibt: es müssen also wohl auch die geistigen Bedingungen verschiedene sein. Trifft dies zu, dann muss aber auch die Erziehung verschieden sein. Wäre Herbarts Theorie richtig, so könnte man aus jedem einen Göthe oder Kant machen und nicht blos Burschen, die notdürftig eine Rekrutenprüfung bestehen. Herbart hat hier auch eine Tatsache unberücksichtigt gelassen, auf die allerdings erst in neuerer Zeit genauer geachtet wird: die Vererbung, die es möglich macht, dass Enkel und Kinder die gleichen Eigenschaften haben, wie der Vater, dass verschiedene Generationen der gleichen Familie vortreffliche Offiziere, Künstler, Musiker lieferten. Herbarts Theorie bleibt uns die Erklärung dieser Tatsache schuldig. Aber auch den verschiedenen Erfolg der gleichen Erziehung bei verschiedenen Individuen vermag Herbart nicht zu erklären. Nach seiner

Lehre müsste es möglich sein, alle Menschen auf dieselbe Höhe zu heben. Auch dies widerstreitet der Erfahrung. Deshalb ist Herbarts Psychologie umzuarbeiten. Der Lehrer ist nur der Gärtner, der die jungen Gottesblumen pflegt, aber nicht der Techniker, der die Seelen erbaut. Nein, wir müssen in der Seele des Kindes Anlagen (sinnliche und geistige) annehmen, als ursprünglich der Seele anhaftend; die Erziehung hat dann den Zweck, diese Anlagen weiter auszubilden und zu leiten. Fehlt eine Anlage, so kann der Lehrer dieselbe nicht beibringen; der Lehrer kann *nichts hineinlegen;* er kann nur ausbilden; deshalb vermag auch die Erziehung aus dem Kind nicht alles zu machen; wo die inneren Bedingungen fehlen, da ist alle äussere Anregung vergebens.

Mit Herbart sind wir nun bis zur Gegenwart gelangt und es erhebt sich nun die Frage: *Wie entstand der Gedanke der experimentellen Psychologie?* Der landläufigen Vorstellung gemäss, ist die experimentelle Psychologie eine junge Wissenschaft, aber dies gilt nur, wenn man sie als relativ abgeschlossene Wissenschaft betrachtet: sonst findet sich dieser Gedanke schon in der ersten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts und ist seither nicht mehr verschwunden. Tetens hat zuerst den Gedanken gehabt, durch psychologische Experimente die Psychologie zu veranschaulichen; er verlangt, es soll alles dabei nach der Methode der Naturwissenschaft vor sich gehen: man soll jede Beobachtung einigemal machen dann die Anordnung abändern und wieder beobachten; so könne man die ursächlichen Verhältnisse erkennen. Er selbst hat schon Experimente gemacht, indem er versuchte, die Zeitdauer von Sinnesempfindungen zu messen. Von Bedeutung ist auch *Charles Bonnet* († 1793) in Genf. Er hat die Physiologie auf die Psychologie angewendet und verschiedene Experimente gemacht, z. B. über den Umfang des Bewusstseins: er probierte aus, wie viele Punkte gleichzeitig aufgefasst werden können (5—6). Aber alle diese Anfänge fanden keine rechte Fortsetzung. Der Anstoss ging dann erst aus von gewissen Zweigen der Medizin und Naturwissenschaft: es zeigt sich hier Kants Einfluss auf die Physiologie des 19. Jahrhunderts. Der experimentellen Psychologie besonders vorgearbeitet hat die Physik und die Physiologie. Aber man machte nur einzelne Versuche und wusste nicht, dass ein Teil des Ertrages derselben ein psychologischer war. Es brauchte einen Mann, der alle diese Ströme in einen Kanal leitete und so diese Versuche für die Psychologie nutzbringend verwendete: das war Fechner.

Sehen wir uns zunächst in Kürze die *Vorarbeiten an, die die Physiologie der Psychologie geleistet hat.* Da ist zu nennen *Joh. Müller*, der erkenntnistheoretische Erwägungen durch die Physiologie zu ergänzen suchte. Auch ihn, wie alle jene Physiologen, beschäftigt die Frage, ob nicht aus der Subjektivität der Organe die Subjektivität der Empfindungen zu erklären sei. Die Sinnenwelt ist ihm eine Schöpfung der Sinnesempfindungen; jeder Reiz, der die Sinnesorgane trifft, verlangt eine Reaktion des Organs. Es ist z. B. für das Auge ganz gleichgültig, welcher Reiz es trifft; es reagiert stets gleich, ist gleichsam schöpferisch reagierend gegen den Reiz. Ähnlich urteilen Aubert und Fr. Alb. Lange. Aus dem Bestreben nun, die physiologische Forschung in den Dienst der psychologischen und erkenntnistheoretischen Forschung zu stellen, entstand dann die experimentelle Psychologie. Aus der Physiologie der Sinne entstand die Psychologie der Empfindungen. Solche Bestrebungen finden wir bei Lotze, Helmholz, Weber, Wundt u. s. f. Weber schrieb das Werk: „Tast- und Gemeingefühl"; Gemeingefühl ist ihm gleich Organempfindung. Seine Untersuchungen sind von besonderer Bedeutung wegen der darin waltenden Methode. Hier werden zum erstenmal ganze Sinnesgebiete streng experimentell untersucht. Weber untersucht z. B. die Feinheit des Drucksinnes der Haut, den Muskelsinn und den Raumsinn der Haut, alles auf experimentellem Wege. Seine Untersuchungen gaben dann den Anstoss zu weiteren Arbeiten. Von ihm beeinflusst, machte der Physiologe A. Volkmann hauptsächlich optische Versuche. Auch auf Wundt wirkte er, wie uns dies seine Schrift: „Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmungen" beweist, wo wir zum erstenmal ein allgemeines Programm der experimentellen Psychologie finden. Webers Einfluss zeigt sich auch in den Werken von Helmholz „Physiologische Optik" und „Physiologie der Tonempfindungen."

Es ist ein Verdienst *Fechners* gewesen, mit vollem Bewusstsein diese Forschungen auf psychologische Wege geleitet zu haben. Er kann daher auch als eigentlicher Begründer der experimentellen Psychologie betrachtet werden. Sein Hauptwerk „Elemente der Psychophysik" ist von grosser Bedeutung und noch heute sehr lesenswert. Er behandelt, nach seinen Angaben, im ersten Band derselben die Unterlagen des psychischen Masses, d. h. die Aufstellung seines Prinzipes und Darlegung der Methoden, Gesetze und Tatsachen, die zur erfahrungsmässigen Begründung derselben gehören; der zweite Band enthält die psychischen Massfunktionen selbst mit ihren, aus dem Äusseren in das Innere übergreifenden Konsequenzen; der erste Band hat mehr empirisches, der zweite mehr mathematisches und philosopisches Interesse. Die Psycho-

physik ist ihm eine exakte Lehre von den funktionellen oder Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Körper und Seele, allgemeiner zwischen körperlicher und geistiger, physischer und psychischer Welt. Er untersucht die Beziehungen zwischen äusserem Eindruck (Reiz) und Empfindung und sucht daraus Behauptungen über das Verhältnis von körperlichen und geistigen Vorgängen herzuleiten. Er geht in diesem Werk aus von umfassenden eigenen Versuchen. Seine Bedeutung beruht besonders in den hier entwickelten Ansichten über die Methoden des psychischen Experimentes. Dieses Buch, lange Zeit massgebend, heute aber zum Teil veraltet, hat einer grossen Kampfesliteratur gerufen; Physiologen, Psychologen, Mathematiker etc. geraten sich in die Haare; Häring, Wundt, Zeller, Helmholz u. a. m. äussern sich grösstenteils gegen seine Ausführungen, besonders gegen zwei Gedanken derselben:

1. Man bestreitet die Möglichkeit, ein Mass von psychischen Grössen zu finden, weil diese nicht extensiv seien.

2. Man bestreitet die Annahme, dass die Beziehungen zwischen Leib und Seele durch eine einfache Formel dargestellt werden können. Für Fechner stehen nämlich die geistigen Funktionen in logarithmischer Abhängigkeit vom Körper. Dies bedarf einiger Erklärung; bei einer Logarithmentafel finden wir immer zwei Kolumnen, die eine für die gewöhnlichen Zahlen, die andere für ihre Logarithmen; letztere nehmen nun bedeutend langsamer zu als erstere, etwa wie die Empfindungsgrössen langsamer als die Reizgrössen wachsen. Der Logarithmus von 1 ist z. B. = 0, von 10 = 1, von 100 = 2; dem Logarithmus 0, 1, 2 u. s. w. entspricht also die Zahl 1, 10, 100 etc. Nun nimmt 1, wenn es zu 10 wird, um 9 zu, 10, wenn es zu 100 wird, um 90, 100, wenn es zu 1000 wird, um 900; die Verhältnisse der Zunahme sind also alle gleich, nämlich $\frac{9}{1}$, $\frac{90}{10}$, $\frac{900}{100}$; diese Verhältnisse sind alle gleich, nämlich alle gleich 9. Dies ist aber das gleiche Gesetz, das für das Verhältnis der Empfindungen zu den Reizen gilt. Man kann also sagen: die geistigen Funktionen verhalten sich zum Körper, wie die Logarithmen zu den zugehörigen Zahlen. Fechner ist der Begründer des „psychophysischen Grundgesetzes," das sagt: die Empfindung wächst wie der Logarithmus des Reizes. Wir haben hier eine allgemeine Regel, die uns die Wechselwirkung der physischen und der psychischen Seite unseres Lebens darstellt.

Fechner verteidigt sich in seiner Schrift „Revision einiger Punkte der Psychophysik", worin er seinen Gegnern in keinem

Punkte nachgibt. Eine gewisse Einseitigkeit kann seinen Untersuchungen nicht abgesprochen werden: Fechner ist eben in erster Linie Physiker und der physikalische Ursprung seiner Untersuchungen zeigt sich stets. Er legt grossen Nachdruck auf die Ausbildung von Methoden und nachherige Verarbeitung der damit erreichten Resultate. Aber Fechner achtet zu wenig auf die subjektiven Bedingungen der Versuchsperson, z. B. auf die Ermüdung, Übung, Gewöhnung, Disposition etc., die alle zum Gelingen des Experimentes von Bedeutung sind; er hat es auch unterlassen, die Selbstbeobachtung der Versuchsperson zu benützen, ein Mangel, der auch späteren Forschungen anhaftet. Nichtsdestoweniger bleibt Fechner doch das grosse Verdienst, durch Aufstellung des psychophysischen Grundgesetzes zuerst auf psychologischem Gebiete exaktes Experimentieren ermöglicht zu haben: er machte, wie Galilei sagte, etwas messbar, das früher nicht messbar gewesen war: die Empfindung, an und für sich ein rein subjektives Element, lässt sich jetzt, durch Beziehung auf den äusseren Eindruck, quantitativ bestimmen: damit war der experimentellen Psychologie der Weg und die Aufgabe bestimmt: sie musste „Anknüpfungspunkte zwischen psychischen Vorgängen" und solchen Vorgängen, die sich direkt zählen, wägen oder messen lassen, aufsuchen."

Elias Müller hat dann die Untersuchungen Fechners nach ihrer rein psychologischen Seite hin kritisch verwertet; seine Arbeiten haben denn auch den Wert, dass sie in kritischer Weise brauchbares und unbrauchbares geschieden haben.

Das rein psychologische Interesse der experimentellen Forschungen hat zuerst *Wundt* betont, besonders in seinem fundamentalen Werk „Grundzüge der physiologischen Psychologie", worin er eine systematische Ausbeutung der physiologischen Resultate versucht. Er ist geboren 1832, studierte Medizin und begann dann seine akademische Laufbahn 1857 in Heidelberg als Dozent für Physiologie; später wirkte er in Zürich und seit 1875 in Leipzig. Sein Hauptwerk ist das oben genannte: bedeutend sind auch seine „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele", dann sein „System der Philosophie", „Grundriss der Psychologie", „Ethik" und „Logik". Wundt ist ein Philosoph von Gottes Gnaden, der sein Glück in der ungehinderten Betätigung seines Forschungstriebes fand. Ihm verdanken wir eine vollständige systematische Untersuchung der Probleme der Psychologie auf experimenteller Grundlage. Wie kommt er dazu? wie kann er etwas, das sich unserer sinnlichen Wahrnehmung entzieht, mit Hilfe der Sinnesorgane erkennen wollen? wie kann er die Ge-

heimnisse der Seele, die doch nichts materielles ist, mit Hilfe des Experimentes erforschen? Wundt hat sich darüber in der erstgenannten Schrift selbst ausgesprochen: er sagt dort: „Der treibende Grund der Erscheinungen entzieht sich überall unserer sinnlichen Anschauung. Es handelt sich nur darum, die Erscheinungen selber zu fassen. Sind auch blos die äusseren Wirkungen und Bedingungen des Seelenlebens dem Versuch zugänglich, so werden wir — wenn nur einmal diese Wirkungen und Bedingungen hinreichend zergliedert sind — auf das innerste Wesen der Vorgänge, die das Seelenleben bilden, schon von selber zurückkommen. Durch die Sinne, durch die Körperbewegungen steht die Seele in fortwährender Verbindung mit der Aussenwelt. Auf die Sinne und auf die Bewegungen können wir nach Willkür äussere Einwirkungen anwenden, die Erfolge beobachten und aus diesen Erfolgen Rückschlüsse machen auf die Natur der psychischen Prozesse. Die Ursachen der Erscheinungen, die Kräfte der Bewegungen, können wir an sich selbst nie und nirgends messen; wir können sie nur messen an ihren Wirkungen." (Siehe auch: Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele I. Seite 11 ff.). Wundt bestimmt also durch Experimente nur die Wirkungen der seelischen Kräfte, nur die Sinneserregungen und die Körperbewegungen, die durch seelische Antriebe hervorgebracht werden; aber davon aus kann er dann Rückschlüsse ziehen auf die Ursachen der Erscheinungen, auf die Gesetze der Seele. Und wo die Physiologie nicht ausreicht, da benutzt er Statistik, Ethnographie und Anthropologie. So hat er nicht nur ein reiches Tatsachenmaterial zusammengetragen und verarbeitet, sondern er hat auch durch Weiterbildung der psychophysischen Methoden Fechners und der graphischen Methoden der psychologischen Forschung gewaltige Dienste geleistet.

Vorarbeiten der Physik und Optik. Auch von Seiten der Physik und Optik hat man die Psychologie unterstützt. Man untersuchte z. B. die Fortpflanzung der Geschwindigkeit der Erregung in den Nerven; nach Helmholz beträgt diese 30 40 m pro Sekunde. Die Physik stellte Versuche an über physikalische Akustik und Optik. Man untersuchte ferner die Licht- und Schallreize und dies war für die Psychologie der Empfindungen von Vorteil. Solche Versuche über Farben haben z. B. Newton und Goethe gemacht, ebenso Schopenhauer, der Goethes Theorie modifizierte. Der astronomischen Untersuchung verdanken wir die Anfänge zur Messung der Zeitdauer geistiger Vorgänge (Psychometrie).

Von grosser Bedeutung war schliesslich auch die Gründung von Laboratorien für Psychologie, deren wir jetzt bereits an jeder grösseren Universität eines finden; Wundt z. B. hat eines in Zürich und in Leipzig gegründet. Die Regierungen wissen zwar wohl, dass solche Institute Geld kosten, haben sich aber leider noch nicht überall zur Überzeugung durchgerungen, dass sie auch sehr zweckmässig sind.

Wir haben in diesen Ausführungen speziell die experimentelle Psychologie im Auge gehabt. Daneben gibts in unseren Tagen natürlich noch viele andere Richtungen, auf die ich aber in diesem Zusammenhang nicht eintreten kann; es gibt noch eine Psychologie der reinen Selbstbeobachtung; dann haben sich auch metaphysische Traditionen erhalten, die oft bis auf Thomas von Aquino zurückgehen. Manche Psychologen wieder betonen ihr Verhältnis zur Physiologie, andere zur Erkenntnistheorie; für diesen ist sie eine philosophische Grundwissenschaft, für jenen eine empirische, unabhängige Einzelwissenschaft, also nicht etwa ein Teil der Philosophie. Im allgemeinen dürfte wohl die Annahme die richtige sein, dass sie sowohl eine selbständige empirische Einzelwissenschaft, als auch eine philosophische Wissenschaft ist. Soweit sie sich mit der rein erfahrungsmässigen Zergliederung der einzelnen psychischen Vorgänge und Prozesse befasst, ist sie eine Einzelwissenschaft. Aber sie hat doch auch einen philosophischen Teil; sie greift in andere philosophische Wissenschaften über und erscheint als Teil derselben. Die Psychologie der Erkenntnis z. B. greift in die Erkenntnistheorie über, die Psychologie des Gefühls in die Ästhetik und wird so eine philosophische Wissenschaft; sie nimmt Teil an der Arbeit der Philosophie, die Grundlage der Erkenntnis zu sein.

Aus dem Gebiete der Theodicee.

Von D. *Ad. Lechner*, V. D. M., Bern.

Im Jahre 1904 hat der ganz besonders um Nietzsche verdiente Gelehrte und Schriftsteller Dr. *Carl Albrecht Bernoulli* in Basel seinen Roman „Der Sonderbündler“ erscheinen lassen. Es fällt uns natürlich nicht ein, so lange hintennach eine Rezension des Buches schreiben und es literarisch würdigen zu wollen. Wir möchten vielmehr nur das Werk einmal näher auf seinen religionsphilosophischen Gehalt hin ansehen, der, weil mit den äussern

Geschehnissen eben künstlerisch verwoben und nicht lehrhaft vorgetragen, auch aufmerksamen Lesern grossenteils entgehen dürfte, und möchten des Verfassers Stellung zum Probleme der Theodicee und im Nähern zu der Lösung skizzieren, die dasselbe im Buche Hiob gefunden hat.

„Der Sonderbündler" ist eine Hiobsgeschichte. Hans Hieseb, der Luzernbieter, hat das Unglück gehabt, in Kriegszeiten, aber nicht im Truppenkampf, Einen vom Feinde zu erschlagen. Er verliert darüber seine Heimat. Am Wohnorte des Erschlagenen sucht er sich wieder zu bürgerlichen Ehren zu bringen und sich auch äusserlich emporzuarbeiten. Indem er Ursula, die Schwester des Getöteten, heiratet, darf er hoffen, auch nach dieser Seite hin, an der zunächst betroffenen Person, das Geschehene gut zu machen. Die Frau verfällt aber in Irrsinn und endet freiwillig, nachdem sie dem Gatten zuvor ein „Mörder!" ins Gesicht geschleudert hat. Der Sohn, den sie ihm geschenkt hat und an dem des Vaters volle Liebe hängt, wird von einem Stier zerdrückt. Hans Hieseb hat viel für das Gemeinwesen gearbeitet; er hat im Gemeindearchiv eine Entdeckung gemacht, aus welcher dann der Gemeinde als solcher Reichtümer zuflossen, und er hat dem Lande zu Recht verholfen, wie er sich in schweren Lagen zum Troste wohl sagen darf. Aber am Ende steht er doch als ein frühzeitig gealterter und vereinsamter Mann da, der, nachdem ihm auch noch sein blühendes, in letzter Zeit nicht mehr versichertes Heimwesen verbrannt ist, dem Irrsinn verfällt und im Krankenhaus sein Krebsleiden austrägt und seine Tage beschliesst. Mit dem vielgeprüften Hiob hat ihn der Pfarrer bei der Trauung verglichen, und wie Hiob sitzt er zuletzt auf dem Aschenhaufen beim Backofen im Kellerraum und kratzt sich. Unter einer Vision, die ihm in Gestalt eines Igels die Seeau zeigt, — die Glücksinsel, nach der einst sein Sehnen stand und die er dann in Pacht erhalten und wo er schliesslich sein Alles verloren hatte —, über die sich gleich den Flügeln eines Geiers der Himmel spannt, haucht er seine Dulderseele aus.

Hans Hieseb war eklektischer Natur und hatte seine besondere Religion. Sie bestand in ehrfurchtsvollem Anstaunen der Natur, die ihm gerade auf der Seeau so wunderbar lächelte, und in einem ruhigen Verehren des Unerforschlichen. Er wurde ein Schiffbrüchiger und kam herunter und verarmte nicht ganz ohne eigene Schuld. Aber was seine eigene Schwachheit nicht zu Stande brachte, das besorgte das Schicksal, indem es ihm Alles nahm und, was für ihn das Schlimmste war, ihn am Ende auch innerlich auf nur seine zwei eigenen Beine gestellt stehen liess —

neben ihm nichts und über ihm das grenzenlose, das für den endlich beschränkten und nur in die Nähe fühlenden Menschen trostlos weite All. Als zu viel Unglück über ihn hereinbrach, mehr als seine sonst starke Natur zu ertragen vermochte, da verwirrten sich seine Gedanken, und er ward ein Enttäuschter, der in die Grundlosigkeit der Welt und die Sinnlosigkeit des Daseins einen Blick getan hatte und dem jetzt Alles nur noch ein Gegenstand der Verachtung sein konnte. Er hatte sein Bestes eingesetzt, um obenauf zu kommen und auch Andern etwas zu sein, aber das Weltgeschehen hatte dafür kein Verständnis und griff ihm gröblich auf den untersten Grund seiner Seele hinunter. „Eben so etwas! Eben so etwas!“ lispelte er vor sich her, als er von der leergebrannten Scean schied. „Aber in seine wundersame Andacht mischte sich auch die heimlich triumphierende, pfiffige Freude des schlauen Bauern, dass er mit der Erkenntnis der Wege Gottes eben doch auch dem lieben Gott über die Schliche gekommen sei“ (S. 296). Es war zu viel, als dass noch Ziel und Zweck zum Guten oder zum Glücke hätten dabei sein können. Er hofft nicht mehr, er wünscht nichts mehr, er kann nichts mehr erstreben; das Schicksal hat ihn zerdrückt, wie der Stier seinen über Alles geliebten einzigen Sohn; aber den Gedanken in seinem Gehirn hat das Schicksal nicht zerquetschen können, der hat sich der Zusammenpressung des übrigen Menschen oben hinaus schlankweg entzogen und schaut nun auf die Welt zurück als auf einen wütigen Stier, der Alles auf die Hörner nehmen und zwischen der Mauer und seinem Eisenkopf zermalmen will, wie der arme Franz es erfahren hat. „Leck böck“, diese seine wegwerfende, vollste Verachtung ausdrückende Redensart ist das Einzige, was er für die Menschen und die Welt noch übrig hat. Er flucht Gott nicht, er klagt nicht vor den Menschen, er schweigt und trägt und verwindet das Erfahrene in sich; es ist Resignation ohne Glauben an eine göttliche Güte und einen Zweck des Geschehens. Er hat von den Menschen nicht gerade viel Schlimmes erfahren, aber er hat seine Ohnmacht gegenüber der Natur einsehen müssen, die als tierische Kraft und Elementargewalt gegen ihn wütete — und da war's fertig. Der Mensch ist nicht verpflichtet, alle Brutalitäten der Natur unbeschädigt und unversehrt auszuhalten. „Hieseb hat für das Gesamtwohl viel getan — und nun, da er hätte anfangen können von Macht und Stärke zu reden, da ist ihm die Natur zuvorgekommen und hat ihm ihre Allmacht offenbart. Er zeigte, dass er ein Weiser war. Er sagte ja, streckte die Hände willig auf und gab ihr, was er von ihr alles hatte, auch willig zurück, eins ums andere. Erst wunderte er sich, dann bewunderte

er und schliesslich staunte er und betete an" (S. 330). In dieser Art, fast zu konventionell, d. h. fast zu viel hineintragend aus der biblischen Hiobsgeschichte, fassten seine Freunde den Dulder auf, dessen Leben Mühe und Arbeit gewesen war, der aber am Ende desselben doch nicht sagen konnte, dass es köstlich gewesen sei. Eine Zeit lang erhebendes Kampfglück, aber dann das Elend äusseren und inneren Insultes durch das übermächtige Schicksal, das von solcher elephanten- oder stierenhafter Zutäppischheit war, dass es ihm, trotz dem unsäglichen Herzweh, fast *komisch* vorkommen musste! Hiob-Hieseb *lächelt* zuletzt über sein Geschick, er lächelt unter innerlichen Tränen, und das ist eben der „Humor" am Ganzen, der schreckhafte, tiefstes Mitleiden hervorrufende Humor. Les extrêmes se touchent. Du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas. Allzu straff gespannt zerspringt der Bogen. Es wird einem im Leben auf die Dauer fast zu dumm. Wenn's das Schicksal gar zu bunt treibt, dann macht es sich geradezu lächerlich nnd kann nur noch komisch wirken. Ja, wenn Hieseb jammern oder fluchen würde! Aber er steht darin *weit über dem biblischen Hiob*, er gelangt zu einer viel höheren Warte der Weltbetrachtung, zu einer so hohen, wo dem Menschen dann freilich der Sauerstoff der Luft ausgeht und ihn Schwindel befällt und er aus Mund und Nase und Ohren blutet. „Welch ein merkwürdiges Stück Leben, in dem ein wahrhaft göttlicher Duldersinn gepaart war mit einer wahrhaft höllischen Vermessenheit" (S. 315). Er ist Pessimist, ja Fatalist geworden und zwar schlimmster Sorte. Seine natürlichsten Instinkte werden von der rätselhaften, unnatürlichen Entsagungsstimmung eines selbstmörderischen Fatalismus überholt, der ihm seit dem Umschlag seines Glückes in zunehmendem Masse zur Religion wurde (vgl. S. 290). Er möge sich grösserer Demut befleissen, hatte ihm sein Vetter Ambrösmelein nahe gelegt. „Hieseb lachte hell auf, als er nachher sich diese Mahnung des Spittelschreibers nochmals zu Gemüte führte. Hochmütig, über alle Massen hochmütig war er jetzt geworden — und das erfüllte ihn mit Stolz vor allen Kreaturen, die ihn aus angelernter Weisheit eines bessern zu unterweisen sich herausnahmen. Von ihm sollten sie zu lernen trachten; er war durch eine Schule hindurchgegangen, durch eine hohe Schule, deren sich ausser ihm im weiten Umkreis kein Mensch rühmen durfte. Und da sollte er sich von irgend wem etwas vorschreiben lassen. Bis jetzt war er ein Fragender, Suchender, ein unruhig Tastender gewesen; und jetzt — ein Wissender, Sicherer, Selbstgewisser. Was nach aussen hin sich als trotzige Verhärtung ausnahm, zeigte nach innen zu ein frisches, lebenserfülltes Angesicht" (S. 279/280). Und

es ist der grausige Höhepunkt in diesem vom Boden gelösten Wachstum des armen Hiob, wie er, nach dem Verlust seines Sohnes, durch den ihm befreundeten jungen Theologen die rotbemützten Studenten aus der nahen Universitätsstadt zu sich auf die Insel einlädt, sie bewirtet und an ihrer schäumenden Jugendlust, ihrem Singen und Trinken seine geheimnisvolle Freude hat. „Hiesebs Blicke wanderten stumm von einem zum andern. Er war ihnen dankbar. Sie kamen, ihm etwas zu sagen. „O ihr Lebendigen!“ so durchzog ihn das Gefühl, „o ihr Leichtsinnigen und Jungen!“ Und ruhig heftete er sein Auge auf den silbernen Wiederschein des Mondlichtes im See“ (S. 287).

„Unglück und Krankheit brachten ihn von Sinnen“ — „Unglück und Krankheit haben ihm den Sinn nicht getrübt, sondern erleuchtet“ (S. 312): so oder so kann man mit seinen Bekannten urteilen, es kommt auf den Standpunkt und Gesichtswinkel an. Für diese Welt war er verloren und hatte er verspielt; ideell betrachtet mocht er ein Erleuchteter, ein Fortgeschrittener, ein Vollendeter sein. Wie man's nimmt. Das Schicksal hatte ihm einen Adelsbrief ausgestellt, aber um den Preis seiner Seele.

Bernoulli hat bei Abfassung seines Romans an das *Buch Hiob* gedacht, auf das er an entscheidenden Stellen Bezug nimmt. Aber er geht über dessen Antworten auf die bangen Fragen der Gottes- bezw. der Leidensrechtfertigung weit hinaus. Jene äusserst kostbare Schrift der Bibel predigt, wie andere biblische Stellen und z. B. auch der Apostel Paulus, in ihrem Hauptstücke den *Agnostizismus,* die für den Menschen bestehende Unmöglichkeit, Gottes Gedanken, Wege und Werke zu verstehen. Hieseb aber glaubt verstanden und die Wertlosigkeit des Individuums, — die ja nach Emerson die Tragödie eines jeden Tages ist —, sowie das blinde Walten der Naturkräfte nur zu gut begriffen zu haben. Die Erkenntnis, zu der die Hauptperson des Romans durchdringt, mag eine furchtbare und selbstmörderische sein, aber ist weniger negativ als jene biblische, welche im Grunde genommen auf jede Antwort verzichtet und die Fragestellung überflüssig macht. — Die Auffassung des Übels sodann als einer von Gott gewollten und verhängten *Strafe* wird von Bernoulli abgelehnt, bezw. einer Nebenfigur zugewiesen, die durch die Enge ihres Geisteslebens uns des öftern ein Lächeln abnötigt. Im Spittelpfleger Samuel Ambrosmen, Hiesebs Vetter, der auch ein Auge auf die Ursula geworfen hatte, gefährdeten deren Wahnsinn und entsetzlicher Freitod alles, was er an Glauben und Zuversicht in sich trug, auf das schwerste. „Warum hatte Gott das zugelassen? Darauf fand und fand er keine andere Antwort, als: es war die Strafe

für die Sünde, die sie begangen hatte [durch die voreheliche Verbindung mit ihrem späteren Manne]. Allen Sprüchen und Drohungen von dem strengen, wachsamen und eifersüchtigen Herrn und Vater im Himmel diente dieser schwere Eingriff von oben zum tatsächlichen Beweise. Und so bekräftigte das erlebte Unglück ihm diesen Glauben" (S. 186). — Sofern aber das Buch Hiob die *Heilsamkeit des Leidens zur Läuterung und Erziehung*, oder eben wieder seine im Allgemeinen nicht zu bestreitende *logische Notwendigkeit als natürliche Straffolge der Sünde* lehrt, bringt Bernoulli die Ergänzung und Berichtigung an: dass das Leid *nicht zu gross sein und ein gewisses Mass nicht überschreiten* darf, um noch wohltätig wirken zu können, oder um die gerechte Ahndung begangener Fehler und Vergehen zu sein. Es ist in dem Buche die Erfahrung künstlerisch-lebensvoll dargestellt, die Goethe in den Worten ausgedrückt hat: „Glücklicherweise kann der Mensch nur einen gewissen Grad des Unglücks fassen; was darüber hinausgeht, vernichtet ihn, oder lässt ihn gleichgültig. Es gibt Lagen, in denen Furcht und Hoffnung Eins werden, sich einander wechselseitig aufheben und in eine dunkle Fühllosigkeit verlieren." Oder wie Börne sagt: „Späte Leiden erfrischen die Seele nicht mehr. Es ist kein Gewitter, das den Durst der jugendlichen Natur löscht — es ist Herbstwind, der herabjagt, was noch grün an den Bäumen war. Alles raschelt und ächzt wie die Brust eines Sterbenden, und die welke Erinnerung wird im Sturme zerstreut." Das Leid darf *nicht allzu heftig sein und nicht allzu lange dauern*, um eine gute Nebenwirkung haben zu können. Die Psyche darf nicht zu sehr misshandelt werden, sonst verdirbt sie. Niobe, der ihre zwölf Kinder vor ihren Augen niedergestreckt wurden, versteinerte in ihrem Schmerz — ein tiefsinniger Mythus und wie geschaffen zur Titelvignette von Bernoullis „Sonderbündler."

Wo für den Menschen das Übermass der Seelenschmerzen beginnt, lässt sich im Allgemeinen selbstverständlich nicht sagen, und einem Andern als dem Betroffenen steht darüber gar kein Urteil zu. Es ist die Tragfähigkeit gegenüber inneren Leiden *individuell* so verschieden, wie die Widerstandsfähigkeit gegen rein körperliche Schmerzen. Manches auch macht nach aussen durchaus nicht den Eindruck übermässigen Unglücks, kann aber für das betreffende Individuum doch schon den seelischen Zerfall bedeuten. Der Dichter hat nur die Aufgabe, uns ein solches *Übermanntwerden* von der Schwere und Häufung des Unglücks an der vorgenommenen Person glaubhaft und es als die natürliche Folge menschlich-individueller Praedisposition und objektiver Leidensquantität und -qualität wahrscheinlich zu machen, und diese Aufgabe hat C. A.

Bernoulli, wie uns dünkt, gelöst. Es musste nach innern und äussern Gründen mit Hieseb so kommen. Der Dichter hat nichts weniger als ein Traktätlein geschrieben. Er hat dem Leidensprobleme kühn in das medusenhafte Angesicht geschaut und hat uns das Geschaute wiedererzählt so, dass wir ihm glauben und mit seinem Helden fühlen.

Amtierende Geistliche aber dürften aus der Lektüre des Buches noch die besondere Anregung schöpfen, sich zu wahren vor der *schablonenhaften* Auffassung und Behandlung fremden Leids, wie sie in der herzlosen, kalten Welt draussen üblich sein mag, und grösstes Leid und tiefsten Gemütsdruck nicht allgemein und in jedem einzelnen Falle dort zu sehen, wo nach der vulgären Ansicht „Unglück" oder „Ungfehl" da ist. Wie viel mehr als auf den so zu nennenden „Rohstoff des Unglücks" kommt es eben auf das *Spiel der Gedanken mit den sie begleitenden negativen Gefühlstönen* an, die in einer von Leid affizierten und vielleicht von Natur etwas grüblerischen und lebensunfrohen Seele erst den Schmerz zum seelenverderbenden Elend machen und die Gefahr des „sich Hindersinnens" heraufbeschwören! Hier ist der Ort, nicht müde zu werden mit tröstendem, menschlich wahrem Zuspruch und anderer, wenn möglich phantasiebeschäftigender und zielesetzender Beleuchtung und Betrachtung der Dinge. Und hier eben gilt es, dass nur der zu trösten vermag, der selber auch etwas erlebt und durch des Leidens grauenvolle Schründe sich zerschlagen und todwund geschleppt hat und, wenn er auch vielleicht nicht mehr ein ganzer und froher Mensch werden konnte, hindurchgedrungen ist und überwunden hat. Einem Andern ist weder das Verständnis tiefsten Seelenleides, noch die Kraft und Möglichkeit wahrhaft tröstender Einwirkung auf Leidende gegeben.

Seit Bayle ist die Einteilung des Übels in ein *physisches* und *moralisches* beliebt. Leibniz hat diesen zwei Klassen noch das *metaphysische* beigefügt; es ist aber wesenlos, d. h. eben ein metaphysisches Gedankending und lässt sich sachlich ganz gut in jenen beiden Klassen unterbringen. Der Angelpunkt, um den sich im Bernoullischen Romane Alles dreht, ist das *physische* Übel, d. h. die Schmerzen und Leiden, die uns von aussen her aus dem Weltlaufe zufliessen, oder die in der Gebrechlichkeit und Hinfälligkeit unseres eigenen Organismus begründet sind. Hieseb selber war nichts weniger als ein Bösewicht, und er hat, wie schon bemerkt, auch von den Mitmenschen eigentlich sehr wenig Unbill und Unrecht erfahren. Liesse sich nun aber wohl nicht auch unter Heranziehung vornehmlich des *moralischen* Übels ein lebens-

voller und poetisch wahrer Roman schreiben? Wir meinen nicht das alte Motiv der grauenhaft nachwirkenden Selbstverschuldung, obwohl auch dieses. Wir denken vielmehr an die Verschuldung Anderer gegenüber einer gutartigen oder gross angelegten Zentralfigur und stellen uns vor, dass ein Mensch auch bei befriedigender, ja erfolgreicher Ausgestaltung seiner äussern Verhältnisse doch etappenweise zusammensinken kann unter der Bosheit und Niedertracht, die er von Seite seiner lieben Mitmenschen erfährt und vielleicht vorab durch den psychischen Insult, durch Verrat und fortgesetzte Kränkung seitens des liebsten Menschen, den er hatte und den ihm ebenso Missverständnisse als beidseitige Schwächen entfremdeten und gegen den er nun eben kraft einer nicht vergessenden Liebe und innerlichen Treue wehr- und waffenlos ist — was Alles einen tragischen Ausgang wohl einleiten und herbeiführen könnte. Ob uns der Verfasser des „Sonderbündler" diesen Roman noch schenken und so auch die andere schauderhafte Hälfte des Weltenübels in künstlerischer Gestaltung uns vorführen wird? Es ist schwer neue Stoffe und neue Motive und Ideen zu finden. Aber auch alte Stoffe und allbekannte Seelenvorgänge werden wieder neu und lösen volles Mitleben und -Empfinden aus, wo eines Dichters feinfühlige Hand die Fäden spinnt und verknüpft und das Gewebe mit seinem Herzblut tränkt.

Vier Proben aus dem Johannesevangelium:

Jesus und die Samariterin Cp. 4,
Die Fusswaschung Cp. 13,
Der Ostermorgen Cp. 20,
Am Osterabend Cp. 20,

nach der Leseweise von D. *G. Linder.*

Nachdem ich in dieser Zeitschrift 1898 III und 1900 II die drei ersten Capitel des Johannesevangeliums in griechischem Texte so wiedergegeben habe, wie ich sie nach meiner im März 1888 gefundenen, durch 100 Merkmale begründeten Quellenscheidung glaube lesen zu müssen, gebe ich jetzt, statt in ähnlicher Weise fortzufahren, lieber einige besonders auffallende Proben meiner neuen Leseweise in deutscher Übersetzung mit den nötigen erklärenden Anmerkungen.

Ich erinnere dabei daran, dass ich in Hilgenfeld Zeitschrift, für wissenschaftliche Theologie 1897 III und 1899 1 das Gesetz der Stoffteilung im Johannesevangelium besprochen und namentlich die Structur von Joh. A nach den Leitworten Prophet, König, Priester dargelegt habe und dass auf Grund dieser letztern Arbeiten die hohe Universität Jena mir in meinem Doctordiplom das Zeugnis ausgestellt hat: „necnon Joannei evangelii indolem sagaciter tractavit.“ Die beiden Arbeiten über die Stoffteilung sind auch in der Revue de théologie et philosophie, Lausanne Bridel, 1897 III und 1899 190—194 erschienen.

Quellenscheidung sowohl als Structur können aber nur in ihrer Verbindung zu einem richtigen Verständnis meiner Aufstellungen führen, und ich empfehle den Theologen und Philologen beides gründlicher zu prüfen, als es bisher im Allgemeinen — wegen des getrennten Erscheinnns der beiden Partien — geschehen ist. Kann man betreffs der Quellenscheidung im Einzelnen verschiedener Meinung sein, so wird doch eine genaue Prüfung zur Anerkennung solcher Scheidung führen, und die feine Structur von A wird dieselbe bestätigen.

Während J. Réville, Schmiedel und viele Andere das Joh. Ev. als einheitliche Schrift aus dem Logosgedanken zu erklären suchen und J. Kreyenbühl den Conflict Menanders mit der Grosskirche und ihrem Führer Ignatius darin kunstreich dargestellt findet, wobei die Schrift ebenfalls einheitlich ist aber verschiedene Standpunkte vertritt, gehe ich von der Wahrnehmung aus, dass das Joh. Ev. nicht dem ungenähten Rock Christi zu vergleichen ist, sondern dass es dem Vorhang im Tempel gleicht, der in zwei Teile zerreisst von oben an bis unten aus, und dass diese zwei Teile als zwei Herzen und ein Schlag die Gnosis vertreten, nämlich A (Artikel vor *Ιησους* usw.) die judaistische Gnosis. d. h. die Umsetzung des Lebensbildes Jesu in den zeitgenössischen jüdischen Messiasgedanken, S dagegen (sine articulo vor *Ιησους* usw.) die hellenistische Gnosis, d. h. die Umsetzung des Lebensbildes Jesu in den hellenischen Begriff: Sohn Gottes.

Ich empfehle die nachfolgenden Leseproben und die beigegebenen Erklärungen (Nr. 1 entstammt dem Teile Prophet, Nr. 2 dem Teile König, Nr. 3 und 4 dem Teile Hohepriester Judas) zu eingehender Prüfung. Der Übersetzung ist der Text von Tischendorf VIII zu Grunde gelegt.

Jesus und die Samariterin.

Ev. Joh. 4. In Joh. A eine Unterabteilung des Stückes: *Prophet*, mit dem Titel: Ein Missionsbild: Die Bekehrung der Samariter.

1. Als nun erkannte der Jesus, dass die Pharisäer gehört hatten, dass Jesus mehrere (resp. mehr) Jünger macht und tauft
als Johannes. 2. und obzwar Jesus selbst nicht taufte sondern seine Jünger,
3. verliess er die Judäa und ging weg wieder in die Galiläa.
4. er musste aber durch die Samaria gehen.
5. er kommt nun in eine Stadt der Samaria genannt Sychar, nahe dem Orte, den Jakob Joseph seinem Sohne gab.
6. es war aber daselbst eine Quelle des Jakob. Der Jesus nun ermüdet von der Wanderung setzte sich so (d. h. ohne Weiteres) bei der Quelle; es war ungefähr die sechste (Stunde). 7. Es kommt ein Weib aus der Samaria, Wasser zu schöpfen. Sagt ihr der Jesus: gib mir zu trinken! 8. Denn seine Jünger waren weggegangen in die Stadt, dass sie Speisen kauften. 9. Sagt ihm das Weib die Samariterin: wie bittest du, Jude seiend, von mir zu trinken, die (ich) ein Samaritisches Weib bin?
10. Antwortete Jesus und sagte zu ihr: wenn du wüsstest die Gabe Gottes und wer es ist, der zu dir sagt: gib mir zu trinken, du bätest ihn wohl und er gäbe dir wohl lebendiges Wasser. 11. Sagt ihm das Weib: Herr, du hast keinen Schöpfeimer, und der Brunnen ist tief, woher hast du das Wasser das lebendige? 12. bist du grösser als unser Vater Jakob, der uns den Brunnen gab, und er trank aus ihm und seine Söhne und seine Herden? 13. Antwortete Jesus und sagte ihr: jeder der trinkt aus diesem Brunnen wird wieder dürsten. 14. welcher aber wohl tränke von dem Wasser, von dem ich ihm geben werde, wird in Ewigkeit nicht dürsten, sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm eine Quelle Wassers werden, das in ewiges Leben fliesst. 15. Sagt zu ihm das Weib: Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich nicht dürste und nicht mehr hieher komme zu schöpfen.
16. Er sagt zu ihr: Gehe, rufe deinen Mann und komm hieher! 17. Antwortete das Weib und sagte: Einen Mann habe ich nicht. Sagt ihr der Jesus: schön sagtest du (dass) einen Mann habe ich nicht. 18. Denn fünf Männer hattest du, und den du jetzt hast, ist nicht dein Mann; das hast du Wahres gesagt. 19. Sagt ihm das Weib: Herr, ich sehe, dass du ein *Prophet* bist. 20. unsere Väter beteten auf diesem Berge an, und ihr saget, dass in Jerusalemen der Ort ist, wo man anbeten muss. 21. Sagt zu ihr der

Jesus: Glaube mir, Weib, dass eine Stunde kommt, da weder auf diesem Berge noch in Jerusalemen ihr den Vater anbeten werdet.
22. Ihr betet an was ihr nicht wisset; wir beten an was wir wissen, denn das Heil ist aus den Juden. 23. aber es kommt eine Stunde und ist jetzt, da die wahrhaftigen Anbeter den Vater anbeten werden in Geist und Wahrheit; denn der Vater sucht auch solche, die ihn Anbetenden. 24. Geist ist der Gott, und die Anbetenden müssen in Geist und Wahrheit anbeten.
25. Sagt ihm das Weib: Ich weiss, dass Messias kommt, der Christus Genannte; wann Jener kommt, wird er uns Alles verkünden. 26. Sagt ihr der Jesus: ich bin's, der mit dir Redende! 27. Und darüber kamen seine Jünger und verwunderten sich, dass er mit einem Weibe redet; jedoch Keiner sagte: was suchst du oder was redest du mit ihr? 28. Es liess nun das Weib seinen Krug stehen und ging fort in die Stadt und sagt den Leuten: 29. Kommet, sehet einen Menschen, der mir sagte Alles was ich tat, ob dieser nicht Christus ist. 30. Sie giengen aus der Stadt heraus und kamen zu ihm. 31. Inzwischen baten ihn die Jünger sagend: Rabbi iss! 32. Er aber sagte ihnen: ich habe Speise zu essen, die ihr nicht wisset. 33. Es sagten nun die Jünger zu einander: hat ihm etwa Jemand zu essen gebracht? 34. Sagt ihnen der Jesus: meine Speise ist, dass ich tue den Willen dess, der mich gesandt hat, und vollende sein Werk.
35. Sagt nicht ihr, dass es noch vier Monate ist und die Ernte kommt? Siehe, ich sage euch: hebet eure Augen auf und betrachtet die Felder, dass sie weiss sind zur Ernte. 36. schon nimmt der Erntende Lohn und führt Frucht ein in ewiges Leben, dass sich auch der Säende und der Erntende zugleich freue. 37. Denn in diesem ist das Wort wahrhaftig, dass ein Andrer ist der Säende und ein Andrer der Erntende. 38. Ich habe euch gesandt zu ernten, was nicht ihr gearbeitet habt; Andere haben gearbeitet, und ihr seid in ihre Arbeit eingetreten.
39. Aus jener Stadt aber glaubten Viele der Samariter an ihn wegen des Wortes des Weibes, das bezeugte, (dass) er sagte mir alles, was ich tat. 40. Als nun zu ihm kamen die Samariter, baten sie ihn, bei ihnen zu bleiben; und er blieb daselbst zwei Tage. 41. und noch viel mehrere glaubten wegen seines Wortes, 42. dem Weibe aber sagten sie, (dass) nicht mehr wegen deiner Rede glauben wir; denn wir haben selbst gehört und wissen, dass dieser ist wahrlich der Retter der Welt.

Besonders zu beachten: v. 16 schliesst gut an v. 9 an und

gibt die orientalische Sitte zu erkennen, dass ein Mann mit einem Weibe nur in Gegenwart des Mannes dieses Weibes reden soll. Jesus will daher, dass der Mann geholt werde.

Ferner als Merkmale: „wohl" (griech. ἄν) v. 10.14: „und obzwar" (καίτοιγε) in v. 2, welches die Angaben 3, 26. 4, 1 in A corrigiert, in S. *Der* Jesus in A. Jesus in S. In v. 2 will S die Angaben von A, dass Jesus selbst getauft habe (3, 22. 26, 4, 1. a in A) corrigieren. So löst sich durch die Quellenscheidung der Widerspruch, den J. Réville als *unentwirrbar* bezeichnet und gemäss der Einheitlichkeitsannahme und der Logostheorie bezeichnen *muss*. Im Teil S waltet eine symbolisch-mystische Auffassung, Universalismus und die Geistigkeit des Christentums, wobei (ähnlich wie in Cp. 5. 13) das Wasser in bildlichem Sinne genannt wird. A gibt ein einfaches Missionsbild, die (urchristliche) Bekehrung Samariens. A sagt: in Jerusalemen (Mehrzahl), S sagt: in den Jerusalemen (Mehrzahl mit Artikel nach der griechischen Regel, während in A die hebräische Regel gilt.) S sagt (z. B. v. 23. 37. und sonst): wahrhaftig (Adjektiv) (ἀληθινός) Die 5 + 1 Männer (zugleich Schmuckzahl 6) in A sind die verschiedenen Religionsstufen Samariens nach 2. Könige 17, 24. Joseph. Arch. 9, 14. 3.

Dem Hergang in Joh. A kann ein wirkliches Ereignis zu Grunde liegen, S hat es mystisch erweitert.

Die Fusswaschung.

Joh. 13, 1—15.

(In Joh. Ev. A eine Unterabteilung des Teiles: *König*: Das königliche Gesetz der Liebe, Jac. 2, 8, gemäss dem Leitwort König (Melek).

1. Vor dem Feste des Passah aber wissend der Jesus, dass kam seine Stunde, dass er hinüberginge aus dieser Welt zu dem Vater, geliebt habend die Eigenen die in der Welt, zu Ende liebte er sie. 2. Und als Mahlzeit geworden, als der Teufel schon in's Herz gelegt hatte, dass ihn verrate Judas Simons, Iskariote, 3. wissend, dass alles ihm in die Hände gegeben der Vater und dass er von Gott ausging

und zu dem Gott geht,

4. steht er auf von der Mahlzeit und legt die Kleider nieder, und nehmend eine Schürze gürtete er sich selbst. 5. dann wirft er Wasser in das Waschbecken und fieng an, die Füsse der Jünger zu waschen und zu trocknen mit der Schürze, mit der er gegürtet war.

6. Er kommt nun zu Simon Petrus. Er sagt ihm: Herr, du wäschest meine Füsse? 7. Antwortete Jesus und sprach zu ihm: was ich tue, weisst du jetzt nicht, du wirst es aber nach diesem erkennen. 8. Sagt ihm Petrus: nimmer-

mehr sollst du mir die Füsse waschen in Ewigkeit. Antwortete Jesus ihm: wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Teil an mir. 9. Sagt ihm Simon Petrus: Herr, nicht meine Füsse nur sondern auch die Hände und das Haupt! 10. Sagt ihm Jesus: der Gebadete hat nicht nötig gewaschen zu werden, sondern ist ganz rein; und ihr seid rein, aber nicht alle. 11. Denn er wusste den ihn Verratenden; desswegen sagte er, dass ihr nicht alle rein seid. 12. Als er nun ihre Füsse gewaschen hatte und seine Kleider nahm und wieder sich niederlegte, sagte er ihnen: Erkennet ihr, was ich euch getan habe? 13. Ihr rufet mich: der Lehrer und der Herr, und schön sagt ihr; denn ich bin's. 14. Wenn nun ich eure Füsse gewaschen habe, der Herr und der Lehrer, sollt auch ihr einander die Füsse waschen. 15. denn ein Vorbild habe ich euch gegeben, dass wie ich tat ihr auch einander tut.

Merkmale der Sprache: der Jesus in A. v. 1. — Gott in A. v. 3. der Gott in S: v. 3. (so, mit berechtigten Ausnahmen, überall im Joh. Ev.) Jesus in S: v. 7. 8. 10. Petrus in S: v. 8. Das naturgemäss artikellose Simon Petrus kommt im Joh. Ev. sowol in A als in S vor, hier in v. 6. 9 in S.

Merkmal der Tendenz: S hat in mystischer Weise (Wasser das Sinnbild des Geistes, wie in Cp. 4, vgl. Cp. 20 die Geistesmitteilung durch Blasen) ein wahrscheinlich geschichtliches Ereignis im Leben Jesu (Fusswaschung als Vorbild der Liebe) im Sinne der hellenistischen Gnosis erweitert. A ist ohne S gut zusammenhangend und verständlich und bietet einfach ein Vorbild der Liebe, wie das auch den Worten Jesu v. 12 – 15 entspricht. A hat übrigens in bewusster Absicht judaisierender Gnosis die Fusswaschung an Stelle der Einsetzung des Abendmahls gesetzt.

Am Ostermorgen.

Ev. Joh. 20.

In A ein Unterteil des durch die Zahl 153 gegebenen Teils: *Hohepriester.*

1. Am ersten Wochentage aber kommt Maria die Magdalenerin früh, als noch Dunkel war, zu dem Grabe und sieht den Stein weggenommen vom Grabe. 2. Sie läuft nun und kommt zu Simon Petrus und zu dem andern Jünger, den der Jesus liebte, und sagt ihnen: sie haben den Herrn aus dem Grabe weggenommen, und wir wissen nicht, wohin sie ihn gelegt haben. 3. Es gieng nun hinaus der Petrus und der andere Jünger und kamen zum Grabe. 4. Es liefen aber die zwei gemeinsam; und der andere Jünger lief voraus, schneller als der Petrus und kam als erster zu dem Grabe. 5. und sich bückend sieht er die Tücher liegen, er gieng

jedoch nicht hinein. 6. Es kommt nun Simon Petrus, ihm folgend, und gieng hinein in das Grab, und sieht die Tücher liegen 7. und das Schweisstuch, welches auf seinem (Jesu) Haupte gewesen war, nicht mit den Tüchern liegend sondern für sich zusammengewickelt an einem besondern Platz. 8. Da nun ging auch der andere Jünger hinein, der als Erster gekommen war zu dem Grabe, und sah und glaubte. 9 denn noch nicht wussten sie die Schrift, dass er soll aus den Toten auferstehen. 10. Es giengen nun wieder fort und heim die Jünger. 11. Maria aber stand aussen am Grabe weinend. Als sie nun weinte, bückte sie sich vor in das Grab 12. und sieht zwei Engel in weissen Kleidern sitzen, einen zu Häupten und einen zu Füssen, wo der Leib des Jesus gelegen hatte. 13. Es sagen jene zu ihr: Weib, was weinest du? Sie sagt ihnen: (dass) sie haben meinen Herrn weggenommen, und ich weiss nicht, wohin sie ihn gelegt haben. 14. Dieses sagend wandte sie sich zurück und sieht den Jesus stehen und wusste nicht, dass es Jesus ist.

15. Sagt ihr Jesus: Weib, was weinest du? Jene meinend, dass es der Gärtner ist, sagt ihm: Herr! wenn du ihn fortgetragen hast, so sage mir, wohin du ihn gelegt hast, undich hole ihn. 16. Sagt ihr Jesus: Maria! Sich wendend sagt Jene ihm auf Hebräisch: Rabbuni, was heisst: Lehrer. 17. Sagt ihr Jesus: rühre mich nicht an; denn noch nicht bin ich hinaufgegangen zu dem Vater; eile aber zu meinen Brüdern und sage ihnen: ich gehe hinauf zu dem Vater mein und euerm Vater und meinem Gott und euerm Gott. 18. Es kommt Maria die Magdalenerin verkündigend den Jüngern (dass) ich habe den Herrn gesehen und dieses sagte er mir.

19. Als es am Abend geworden war an jenem ersten Wochentage und die Türen geschlossen waren wo die Jünger waren aus Furcht der Judäer, kam der Jesus und stand in die Mitte und sagt ihnen: Friede euch! 20. Und dieses sagend zeigte er ihnen die Hände und die Seite usw.

Merkmale: Der Jesus in A, ausgenommen immer hinter „dass“ (ὅτι), so v. 14 und sonst in A. Jesus in S. — Der Petrus in A (Simon Petrus immer ohne Artikel) A kann der Erscheinung Jesu vor den Frauen und dem Grabesgang Petri bei den Synoptikern entsprechen. S hat mystische Zutaten beigefügt, namentlich das „Rühre mich nicht an“, das, im Vergleich mit dem Berührungsbefehl an Thomas, ein Fremdkörper ist. Die Grabesscene ist von A typologisch erweitert, sodass das Grab durch die Stellung der Engel als Gnadenstuhl erscheint, die Tücher an die abgelegten Kleider

des Hohepriesters am grossen Versöhnungstage erinnern, und die 2 Jünger in ihrem Glauben in Vergleichung gesetzt werden, Alles im Dienste des Hohepriestergedankens, der den Abschnitt nach A. T. Vorlagen in Cp. 20 und 21 regiert (153). Das „auf Hebräisch" v. 16 und nachher die Übersetzung entspricht der Redeweise des S im ganzen Evangelium, die sich unterscheidet von der Redeweise in A. Das „Rühre mich nicht an", im Vergleich mit dem Befehl an Thomas, ein Fremdkörper, gehört S an.

Die Linnen und das Schweisstuch im Grabe weisen im typologischen Sinne des A auf das Geschehen am jährlichen grossen Versöhnungstage der Juden, an dem der Hohepriester zum Zeichen der geschehenen Versöhnung seine Priesterkleider im Tempel niederlegen und in seinen gewöhnlichen Kleidern sich dem Volke zeigen musste. So erscheint Jesus als der ächte, ewige Hohepriester. Vers 19 ff ist in typologischem Sinne erweiterte Erzählung des von den Synoptikern Berichteten. Die geschlossenen Türen aus Furcht der Juden sollen wahrscheinlich an das Geschehen bei der ersten Osterlamm-Mahlzeit erinnern, da, wie damals die Israeliten hinter den blutbestrichenen Türen, so hier die Jünger bei ihrem Osterlamm und Hohepriester Jesus sich sicher fühlen und Frieden empfangen, während draussen der Verderber herumgeht.

Im Wettkampf der beiden Jünger giebt der Evangelist, nämlich A, die Palme des Sieges dem „andern Jünger", „den der Jesus lieb hatte", weil derselbe „sah und glaubte", als er noch nicht Jesum selbst erkannte, sondern erst das leere Grab Jesu mit seiner vielsagenden Ordnung, aus der er ahnungsvoll die vollendete Versöhnung erkannte. Joh. A hat auch im Auferstehungsbericht die synoptischen Vorlagen typologisch erweitert. In bewusstem Gegensatze zur vollständigen Hülflosigkeit des auferweckten Lazarus (Cp. 11 A) als des A. T. Priestertums in seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung ist die freie und majestätische Auferstehung Jesu, des Hohepriesters des Neuen Bundes, bei der es weder Zeugen noch Helfer bedurfte, ins Licht gestellt. — Eine Himmelfahrt wird von Joh. A nicht berichtet; erst S deutet sie in v. 17 an. —

Am Osterabend.

Ev. Joh. 20, 19—23.

(Der Abschnitt gehört zu dem 3. Teile von Joh. A: *Hohepriester.*)

19. Als es nun Abend war an jenem Tage, dem ersten der Woche, und die Türen geschlossen waren wo die Jünger waren wegen der Furcht der Judäer, kam der Jesus und stand in die Mitte

und sagt ihnen: Friede euch! 20. Und dieses sagend zeigte er ihnen die Hände und die Seite. Es freuten sich nun die Jünger sehend den Herrn.

21. Er sagte ihnen nun wieder: Friede euch! Wie mich der Vater abordnete, undich sende euch. 22. Und dieses sagend blies er (sie) an und sagt ihnen: Nehmet heiligen Geist! 23. Welcher wohl die Sünden ihr erlasset, sie sollen ihnen erlassen sein; welcher wohl ihr (sie) behaltet, sie sollen ihnen behalten sein.

Die Merkmale in diesem Abschnitt: 1) der Jesus in v. 19. 2) das Fehlen von S-Merkmalen in A. Vgl. die geschlossenen Türen wie v. 19 und 26 und die Furcht der Judäer v. 19 als Merkmale für A. Ferner als Merkmale für S: 1) undich (κἀγώ) v. 21. 2) Partikel „wohl" (ἄν) in v. 23 zweimal, wie durchgängig in Joh. S. (einzige Ausnahme: 2, 5, wo „wohl" das einzige Mal in A vorkommt.) Als Merkmal der Tendenz gilt für S die Mitteilung des „heiligen Geistes" durch Anblasen, ähnlich der Reinerklärung der Jünger durchs Wort Jesu bei der Fusswaschung und ähnlich der Gleichbedeutung von Wasser und Geist bei der Fusswaschung und anderwärts im Joh. Ev. Auch der Zweck der Geistesmitteilung, nämlich das Sündenvergeben und das Sündenerlassen durch die Jünger, entspricht der Auffassung des Lebenswerkes Jesu durch die hellenistische Gnosis. Die Auferstehungsberichte in Joh. Ev. A beruhen auf den synoptischen Berichten (vgl. 1. Cor. 15) und sind insofern (abgesehen von den von Joh. A und S angebrachten Erweiterungen) Bestätigungen der Existenz der synoptischen Berichte, was im Blick auf den Abbruch in Marc. 16, 8 und den Bericht des Petrusevangeliums wichtig ist. —

Kasualiengelder.

I.

Im zweiten Hefte der „Schweizerischen theologischen Zeitschrift", das mir besonderer Umstände wegen erst nach dem dritten zu Gesichte gekommen ist, bespricht ein Kollege. M. in W., die freiwilligen Spenden von Gemeindegliedern für Taufen, Hochzeits- und Leichenreden und zwar als „ein neues Diskussionsthema, wie s. Zt. über Abstinenz etc." Der angefügten Bitte der Redaktion „um referierende und kritisierende Äusserungen aus den verschiedenen Kantonen, auch von Stadt und Land" möchte ich, da es

im dritten Hefte von keiner Seite her geschehen ist, dadurch entsprechen, dass ich die zwei Fragen aufwerfe: 1. Dürfen wir Pfarrer derartige Extragaben, eingeschlossen seien ferner Konfirmations- und Neujahrsgeschenke, wo solche üblich sind, überhaupt annehmen, und 2. wie sollen wir, eventuell, dieselben verwenden? Diese beiden Fragen will ich im Folgenden nach meiner ländlichen und städtischen Erfahrung, sowie nach meinem persönlichen Empfinden zu beantworten suchen, ohne mich jedoch anderweitiger Belehrung zu verschliessen.

1. Nimmt ein Kandidat oder Pfarrer die Wahl zu einem Amte an, sei sie nun infolge seiner eigenen Anmeldung, oder sei sie durch Berufung von Seite der Gemeinde geschehen, so involviert dies die stillschweigende Erklärung, dass er die damit verbundene Besoldung, mag sie auch eine höchst bescheidene sein, als den rechtmässigen und hinlänglichen Lohn für seine Arbeit, seine ganze Amtsführung, betrachte und für keinerlei Funktion oder Dienstleistung irgendwelche besondere Entschädigung zu beanspruchen oder auch nur zu erwarten habe. Übt er, wie es ja seine selbstverständliche Pflicht und Schuldigkeit ist, Liebe und Treue bis ins Kleinste, geht er nach Kräften dem einzelnen Schäflein nach, so hat er sich immer wieder in Erinnerung zu rufen, dass er ja eben dafür, wie irgend ein anderer, weltlicher Beamter für seine Verrichtungen, angestellt und bezahlt ist, dass ihm Gott und Menschen gegenüber stets die Mahnung gilt: „Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen ist, so sprechet: wir sind unnütze Knechte; wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren.“ (Vergl. Luk. 17, v. 7 — 10.) Das wissen im Grunde auch unsere Gemeindeangehörigen, mögen sie nun entweder protzig und trotzig, geizig und verächtlich darauf pochen oder aber in einem sie betreffenden Einzelfalle gutmütig und wohlwollend sich's verhehlen. Dies sei von vornherein festgestellt und für unsere ganze weitere Ausführung festgehalten!

Trotzdem wird es sich nicht vermeiden lassen, dass sich bei einzelnen, mehr oder weniger zahlreichen und keineswegs den schlechtesten unserer Pflegebefohlenen das Gefühl einstellt: „Der Pfarrer hat durch seine Amtsführung, durch seine sonntägliche Predigt, durch den meinem Kinde erteilten Unterricht, durch Privatstunden, durch seine fleissigen Besuche an meinem Krankenbette, durch allerlei spezielle Besorgungen und Geschäfte, zumal durch seine Kasualfunktionen, er hat hierdurch mir, gerade mir und den Meinigen einen ganz besondern Dienst erwiesen, und ich kann ihm dies nicht in gleicher Weise erwidern und vergelten, kann ihm keinen Gegendienst dafür leisten. Um mein Schuldgefühl zu

ermässigen, meiner Dankbarkeit Ausdruck zu geben, will ich ihm, sei's in natura vom Ertrag meiner Felder, meines Geschäftes, sei's in bar, ein Geschenk verabreichen; Manche, die es eben so gut oder besser könnten, als ich, tun es nicht; Andere täten es gerne, aber vermögen es nicht." Ganz ähnlich liegen die Verhältnisse bei Körper- und Geisteskranken, die in Staatsanstalten verpflegt werden müssen. Auch hier sind die Beamten und Angestellten, die Ärzte und das Wartpersonal für ihre sämtlichen Verrichtungen besoldet und haben darüber hinaus nichts zu beanspruchen. Dessen ungeachtet wollen es sich zahlreiche Patienten oder deren Angehörige nicht verwehren lassen, dem Arzte für die spezielle Behandlung, eventuell die vorgenommene Operation, dem Wärter, der Wärterin für treue und anhaltende Pflege zum Zeichen des Dankes eine Gabe zu verabfolgen. Bekanntlich pflegen in solchen Fällen unsere Kommilitonen von der medizinischen Fakultät ihren alten Kernspruch „praesente medico nil nocet" dahin zu verdeutschen: „Präsente schaden dem Arzte nichts." Ist es bei solchem Verhalten der Herren Leibsorger, das ihnen wohl noch nie jemand übel genommen hat, so ganz und gar verwerflich, wenn unter gleichen Umständen der, gewöhnlich viel prekärer gestellte, Seelsorger ein ihm willig und freudig aus vorhandenem Überflusse dargebotenes Geschenk nicht refüsiert? Ein Refüs würde vom dankbaren Geber häufig geradezu als Unfreundlichkeit, Geringschätzung oder Beleidigung empfunden. Wohl warnt die hl. Schrift an mehr als einer Stelle vor dem „Geschenke nehmen." Allein die Warnung gilt hier offenbar dem fatalen Zwecke der Bestechung, dem „blind machen", und dagegen sollte ein Pfarrer, ein im evangelischen Christentum gefestigter Charakter denn doch hinreichend gefeit sein. Er wird, dies sage ich im Gegensatze zu Herrn M. in W., seine Dienste nicht „nach der gespendeten oder zu erwartenden Entschädigung richten", sondern auch wo er nichts extra bekommt, noch zu erwarten hat, unter den ärmlichsten Verhältnissen, im engen Dachstübchen seines Amtes mit derselben Treue und Gewissenhaftigkeit walten, wie unter besseren, im Salon. Sonst wäre er freilich ein gemeiner, niedriger Lohndiener, eine absurde Trinkgeldkreatur, die ihren Beruf verfehlt hat, und deren wahre Natur auch nicht allzulange dürfte verborgen bleiben. Ich bestreite ferner, dass es so ganz unmöglich ist, „die Bedürftigkeit eines Gebers zu erkennen." Durch die vorherige Anzeige eines Kasuales wird ja der Pfarrer zumeist auch in die pekuniären Verhältnisse des seinen Dienst in Anspruch Nehmenden hinreichend eingeweiht, um den nötigen Unterschied machen und eventuell eine angebotene Gabe unter

herzlicher Verdankung des guten Willens zurückweisen zu können. Wo die Verheiratung, die Geburt eines Kindes, der, vielleicht nach langer Krankheit eingetretene, Tod neue Sorgen bringt oder die schon vorhandenen vermehrt, da wird die Hand des Dieners Christi zum Empfange verschlossen bleiben, ja sich eher zum „Wohltun und Mitteilen" öffnen. Wo aber ein glücklicher Hochzeiter oder Taufvater an seinem Ehren- und Freudentage so wie so etwas „drauf gehen lässt", wo man sich zur Trauerfunktion zwei Geistliche verschreibt, und wo reiche oder gar lachende Erben dem Leichenwagen folgen, da braucht auch der Pfarrer nicht allzu spröde und skrupulös zu sein, sondern darf vom gerne und leichthin gespendeten, spärlich oder reichlich bemessenen Obolos mit ruhigem Gewissen sagen: „non olet." Für unzählige Liebeswerke, wohltätige Vereine, Anstalten, Subskriptionen und Kollekten pflegt man in erster Linie an die persönliche und finanzielle Beteiligung des Pfarrers zu appellieren, denn dieser hat ja nach immer noch vielverbreiteter Volksmeinung „in der Woche nichts zu tun und dafür einen schönen Lohn." Dass er in solchen Dingen überall mit dabei sei, ja mit gutem Beispiel vorangehe, das macht man ihm geradezu zur Pflicht und Ehrensache, ohne zu bedenken, dass ihn die bezüglichen Auslagen einen sehr erklecklichen Teil seines Einkommens kosten. Da können ihm Extraeinnahmen zur höchst willkommenen Nachhilfe werden. Ich beantworte somit meine erst aufgestellte Frage mit einem durch obige Ausführungen bedingten, doch unbedenklichen Ja.

2. Was nun die zweite Frage anbelangt, die nach der Verwendung der Geschenke und Kasualiengelder, so scheint deren einfachste und beste Lösung die zu sein, dass der Empfänger sich selbst sowohl, als auch seinen freundlichen Spendern die Erklärung abgiebt: was ich ausser meiner Besoldung erhalte, das verwende ich für die Armen meiner Gemeinde, für Liebeswerke und Reichgotteszwecke, wie Mission, Diaspora etc.; so vermeide ich jegliches der Gabe anhaftende Odium. Dass jedoch diese Lösung der Frage, so schön und glücklich sie auch klingen mag, nicht unbedingt und allenthalben befriedigt, beweist folgender Vorfall, den mir s. Z. ein Kollege erzählt hat. Ein vermöglicher Bauer gab ihm nach einer Kasualfunktion einen Fünflivre. Auf die Erklärung jedoch, derselbe falle in des Pfarrers Armenkasse, erfolgte sofort der Einspruch: „Dann geben Sie mir 3 Franken zurück; denn ich bezahle meine Armensteuern!" Hieraus erhellt auf's deutlichste, was ich schon im ersten Teile gesagt habe: der Spender will ausdrücklich seinen Pfarrer und nicht durch dessen Vermittlung Andere beschenken; er empfindet die Weitergabe

seiner freiwilligen Spende als einen Tadel, wie wenn ihm der Pfarrer die Mahnung gäbe: Du solltest tun, was ich jetzt tue, du solltest für Arme etc. reichlichere Opfer darbringen, als es in Wirklichkeit von dir geschieht! Vielleicht aber ist das längst geschehen, die Mahnung folglich unangebracht und verletzend. Bringt dir ferner, weil du keine Hühner, keine Säulein hältst, keine Pfrundreben zu nutzen hast, ein hablicher Nachbar ein Körbchen Eier, eine Metzgete, in weinreicher Gegend nach gutem Herbste eine Portion goldener Trauben, und du giebst diese lieblichen Dinge an Arme weiter, so werden sie sich sehr bald nicht mehr im Pfarrhause einstellen; denn was deren Spender für die Armen tun will, das will er selbst und direkt tun, oder er hat es eventuell schon getan, bevor er in's Pfarrhaus kommt. Anders verhält es sich freilich mit Gaben, die dem Pfarrer bei Anlass eines freudigen oder traurigen Familienereignisses, sowie sonst etwa im Laufe des Jahres mit der ausdrücklichen Bestimmung für Arme, für einzelne Liebeswerke und Reichgotteszwecke oder allgemein für „wo's am nötigsten ist" zugestellt werden; hier kann selbstverständlich über die Verwendung keinerlei Zweifel herrschen.

Nun aber besteht bekanntlich im Flüssigwerden von Kasualiengeldern und Geschenken ein überaus grosser Unterschied zwischen den einzelnen Gemeinden eines Kantons, eines Bezirkes und auch einer und derselben Stadt. Während der eine Pfarrer so zu sagen für jede Extrafunktion, zu der er in den Prunkgemächern seines Villenquartiers mit ausgesuchter Höflichkeit und Zuvorkommenheit empfangen wird, auch mit mathematischer Sicherheit auf silberne, goldene oder „papierene" (grüne oder blaue) Extralöhnung, sowie auf reiche, in die hunderte und tausende gehende Konfirmations- und Neujahrsgeschenke rechnen kann, hat sein Kollege im Armen- oder Arbeiterviertel, im abgelegenen Kleinbauerndörfchen, in der ausgedehnten Fabrikgemeinde die gleichen Funksionen unter meist viel schwierigeren Umständen, unter den dürftigsten Verhältnissen, in der vier Treppen hoch gelegenen Mansardenwohnung oder in ärmlicher Hütte jahrein, jahraus zu verrichten, ohne jemals eine besondere Entschädigung dafür erwarten zu dürfen, und auch die fröhliche Neujahrszeit geht vorüber, ohne sein bescheidenes Einkommen irgendwie zu vermehren. Ist da, frage ich, dem wohlhabenden, gutsituierten Herren-Pfarrer, der seine Extraeinnahmen behäbig zur Bank trägt, noch nie der Gedanke aufgestiegen: könnte und sollte ich nicht etwas für meine minder begünstigten Amtsbrüder tun, anstatt den mir gespendeten Überfluss einfach ad saccum zu nehmen und

jene zusehen zu lassen, wie sie sich mit ihrem Quartalzapfen behelfen, mit ihrer Familie durchschlagen?

Ich führe wiederum ein Beispiel aus den staatlichen Kranken- und Irrenanstalten an: Dort hat oft ein Angestellter als Privatwärter einen reichen Patienten zu verpflegen, die Arbeit ist meist nicht allzu gross und trägt gewöhnlich schöne Trinkgelder ein. Andere Wärter müssen den viel schwierigeren und häufig ekelhaften Dienst an gewöhnlichen, meist armen Kranken ausüben und empfangen dafür ausser ihrer Besoldung nichts. Um diese offenbare Unbilligkeit auszugleichen, hat man die sogenannten Wärterkassen eingeführt, an welche die sämtlichen Trinkgelder müssen abgeliefert werden, und deren Inhalt jeweilen auf Neujahr in billiger Weise unter das Wartpersonal verteilt wird. Was hier durch die zuständigen Direktionen oder Verwaltungen zwangsweise geschieht, sollte das unter einem Kollegium christlicher Pfarrer nicht auf dem Wege der Freiwilligkeit ebenso gut zu bewerkstelligen sein? Sind wir doch auch allesamt Angestellte, Diener einer Anstalt, der Kirche, und als solche Brüder, einander verpflichtet zu gegenseitiger Hilfeleistung. Welch verhältnismässig grosse Opfer bringen die organisierten Arbeiter für ihre Verbände und Berufsgenossenschaften, ihre Kranken- und Unterstützungskassen, während meines Wissens die vor wenig Jahren in's Leben getretene „Krankenkasse für schweizerische evangelische Geistliche" einer höchst spärlichen Beteiligung zumal von Seiten derjenigen Pfarrer sich erfreut, welche ihrer reichlichen Mittel wegen auf Benützung dieses wohltätigen Institutes nicht angewiesen sind und an das Bedürfnis ihrer leidenden ärmeren Kollegen nicht denken.

Ich möchte somit, sei's kantons-, sei's bezirksweise, oder sei's auf dem Territorium grösserer Städte mit mehreren Kirchgemeinden, der Gründung von Zentralkassen rufen, in welche jeder Pfarrer die ihm als solchem zufliessenden Kasualiengelder und anderweitigen Extraeinnahmen gewissenhaft abliefert. Aus den jährlichen Eingängen könnte in erster Linie die vorhin genannte, noch schwach fundierte Krankenkasse, eventuell auch ein da oder dort bestehendes ähnliches Institut subventioniert werden. Der restierende Hauptstock würde entweder ganz, falls man keinen Fonds äufnen will, oder doch grösstenteils unter die betreffenden Pfarrer, sei's gleichmässig, sei's mit Rücksicht auf die Jahresarbeit und das Bedürfnis (Vermögen, Kinderzahl etc.) des Einzelnen, verteilt. Die Verwendung der empfangenen Quoten wäre alsdann einem jeden völlig freigestellt.

Nach diesem Vorschlage, den ich hierdurch ernstlicher Er-

wägung und praktischer Erprobung empfehle, bliebe einerseits den spendenden Gemeindegliedern das Bewusstsein erhalten: ich habe meinem Pfarrer ein Zeichen meiner Dankbarkeit gegeben. Andrerseits fiele für uns sowohl das ängstliche Bedenken, als auch das egoistische Moment bei der Annahme freiwilliger Gaben hinweg; wir dächten dabei nicht mehr zunächst an den eigenen Gewinn, um den uns andere scheel ansehen möchten, sondern wären darüber erfreut, an das gemeinsame Werk, an die der weiteren und engeren Gesamtheit dienenden Zentralkasse, einen schönen Beitrag steuern zu können.

Involviert mein Vorschlag etwas ungeheuerliches, einen „Eingriff in die persönlichen Rechte des Individuums"? Unter Pfarrern sollte er doch nicht so gar ungeheuerlich sein, nachdem uns andere, nicht geistliche, Arbeitsgenossen mit ähnlichen Bestrebungen vorangegangen sind. Man bezeichnet es heutzutage von vielen Seiten als unsere Hauptaufgabe, soziale Gesinnung zu wecken und zu pflegen. Hier wäre uns nun Gelegenheit geboten, darüber nicht blos schöne Worte zu machen, sondern selbst eine soziale Tat zu tun und zwar in dem Kreise, der uns ausserhalb unserer Familie und Gemeinde der nächste sein soll, in den uns Gott nach unserer Berufswahl hineingestellt hat, und darin uns die Mahnung gilt: „Einer ist euer Meister, Christus; ihr aber seid alle Brüder!" (Matth. 23, V. 8.)

Diese Sache hat mir, wie vermutlich noch manchem Kollegen, schon lange auf dem Magen gelegen. Möge ihre obige Besprechung nach dem Wunsche der Redaktion zu weiteren referierenden und kritisierenden Äusserungen Stoff bieten und anregen! Vorläufig fühle ich mich einigermassen erleichtert, indem ich schliesse: dixi et animam meam salvavi. *C.*

II.

Ihre Anfrage nach meiner Meinung über die Kasualgelder kann ich kurz beantworten. Sollten irgendwo noch obligatorische Gebühren für Taufe, Trauung, Beerdigung bestehen, was im Kanton Bern nicht der Fall ist, so sind sie unbedingt abzuschaffen, weil diese kirchlichen Bedürfnisse nicht besteuert werden sollen. Handelt es sich aber nicht um Gebühren, sondern um freiwillige Geschenke an den funktionierenden Pfarrer, so verwahre ich mich gegen jede Reglementierung. Eine solche Reglementierung wäre ein Armutszeugnis für den Pfarrer, als ob er nicht im Stande wäre, vermittelst seines natürlichen Taktes und Angesichts seiner gesellschaftlichen Stellung jeweilen das Richtige zu finden und beurteilen zu können, ob er eine Gabe anzunehmen hat oder nicht,

Derartige Bevormundungen, wie sie in Deutschland vorkommen, haben mir immer einen erbärmlichen Eindruck gemacht. Ein striktes Verbot, Gaben anzunehmen, müsste im Publikum die Annahme erzeugen, dass schwere Missbräuche eine solche Massregel notwendig gemacht haben. Die Gemeindegenossen verlangen das gar nicht. Viele haben glücklicherweise das Bedürfnis, sich irgendwie erkenntlich zu zeigen. Sie wären doch gewiss beleidigt, wenn man ihnen die paar Flaschen Wein oder die Züpfe zurückschicken würde, die nach einer Beerdigung ins Pfarrhaus gebracht wird. So was freut mich jedesmal und giebt mir Anlass, hinzugehen und dafür zu danken. Wenn es sich aber nicht um Naturalgaben, sondern nur um Gelder handelt, so kommen dafür wohl nur die Trauungen in Betracht, denn für Taufen und Leichenreden Geld anzubieten, würde hier für unschicklich gehalten. Fragt mich ein glücklicher Ehemann, was das beten koste, so empfinde ich das nicht im mindesten als eine Entwürdigung meines Amtes. Es ist eben für den Betreffenden die einzige ihm mögliche Art, sich nach seinen Verpflichtungen zu erkundigen. Antworte ich ihm dann: „nüt", so zottelt er mit einem „Dank heigisch" fröhlich ab. Will er's aber durchaus nicht anders haben, so ist es dem Pfarrer stets unbenommen, zu sagen, er nehme es für die Armen und es dann auch den Armen zu geben. Weitaus die meisten Hochzeiten im Kanton Bern kommen von auswärts. Sie kommen in meine Ortschaft nicht wegen mir, sondern wegen dem Wirtshaus und der geschickten Bahnverbindung. Sie wollen es recht geben und zur Trauung eine Rede haben. Das wollen sie doch von dem ihnen sonst ganz unbekannten Pfarrer nicht ohne jede Entschädigung annehmen. Ich aber sehe gar nicht ein, warum ich nichts nehmen sollte. Kein Mensch legt mir das als entwürdigendes Trinkgeld aus und ich auch nicht. Wenn ichs refüsierte, so kämen vom Wirtshaus her ein paar Flaschen Wein, die ich dann wieder zurückschicken müsste.

Nein, man traue doch dem Pfarrer so viel zu, dass er selber im Stand sei, zu entscheiden, was er nehmen kann und was nicht. Wenn's einer nicht recht weiss, so kann ers für die Armen nehmen. Aber man verschone uns um Gotteswillen mit einer für unsern Stand gänzlich unwürdigen Reglementiererei und mit polizeilicher Aufsicht, ob solche Reglemente auch gehalten würden.

Mit freundlichem Gruss! *M.*

III.

Zum Artikel Kasualiengelder in Heft II übermache ich Ihnen in der Abschrift eine treffliche Illustration:

Rechnung

für Herrn Pfarrer L...

von X. Y.

1 Fuder Dünger geliefert für den Garten	Fr. 8. —
Fuhrlohn	„ 1. —
	Fr. 9. —
Hievon ab für Ihre Bemühung bei der Taufe	„ 2. —
Restanz	Fr. 7. —

Natürlich lag dem Rechnungssteller alle und jede Absicht, zu verletzen, fern, und habe ich die Fr. 2 aus der Rechnung gestrichen. Die Entwürdigung aber blieb. Gottlob bin ich in meiner jetzigen Gemeinde von diesen Kasualiengeldern befreit.

Bücherschau.

Notiz.

Von *Ludwig Köhler* in Äugst (Zürich).

Wenn, wie ich S. 133 mitteilte, Herr Burkitt nicht versteht, warum ich sein „falsch“ durch ein „auf verhüllte Art“ ersetzte, so gebe ich jetzt zu, dass er damit im vollsten Rechte ist. Ein nochmaliges Nachschlagen des syrischen Textes zeigt unwiderleglich, dass an der Stelle nicht mit „auf verhüllte Art“, sondern mit „falsch“ zu übersetzen ist.

Von massgebender Seite wird mir mitgeteilt, dass in Preuschens Übersetzung des Burkittschen „Urchristentum im Orient“ auch andre syrische Texte als die von mir behandelten übel missverstanden und entstellt wiedergegeben werden.

Eberhard Nestle, **Einführung in das Griechische Neue Testament.** 3., umgearbeitete Auflage. Mit 12 Handschriften-Tafeln. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1909. 298 S. Broschiert M. 4,80, gebunden M. 5,60.

Nestle widmet das Buch (am Todestag Bengels und am Geburtstag de Lagarde's) der Königsberger theologischen Fakultät und deren einstigem Mitglied Carl Heinrich Cornill, jetzt in Breslau. Es gliedert sich in drei Kapitel: I. Die Geschichte des gedruckten Textes seit 1514, 1—32; II. Die Materialien der neutestamentlichen Textkritik, 33—167; III. Theorie und Praxis der neutestamentlichen Textkritik, 168—273. Dazu kommen ausser den Registern und 12 sehr wohl gelungenen, lehrreichen Tafeln noch „Nachschrift und Nachträge“, 273—286.. Dieser letztgenannte Teil ist charakteristisch für das ganze Buch, es ist vorwiegend eine Zusammenstellung von Notizen.

Aber ich meine damit durchaus nicht einen Tadel auszusprechen, es soll vielmehr ein hohes Lob sein. Das Buch ist eine wohlgeordnete Notizensammlung, die kein anderer als Eberhard Nestle gemacht hat, und die unter allen

Zeitgenossen gar kein anderer mit so viel Sachkunde bis ins Minutiöseste hinein und in einem so stupenden Reichtum machen konnte. Auf seine Vielseitigkeit habe ich gerade heute, da ich die Anzeige schreibe, eine Stichprobe machen können, die es glänzend ertrug. Eine Zuhörerin, die mit einer Arbeit über Miniaturen in Bibelhandschriften doktorieren möchte, wünschte Auskunft, wo man etwas über die Anfänge des Bücherluxus und der Buchbilder finden könne. In Nestles Einführung stehen eine ganze Reihe von Notizen darüber. Ich habe an andern Orten gesucht, umsonst.

Man glaube auch nicht, dass eine Seite des Buches langweilig sei, weil es sich vorwiegend um die Anreihung einer Tatsache an die andere und viel weniger um abstrakte grundzügige Gedankendarstellung handelt. Ich kann mir nur mit dem ärgsten Widerstreben einen Theologen oder biblisch interessierten Philologen und Historiker denken, der nicht von Seite zu Seite dem Verfasser für dieses interessante Buch dankt, dessen Inhalt nur mit unendlichem Fleiss und grosser Selbstverleugnung zusammenzubringen war.

Und wie nebulos sind die Vorstellungen über die Geschichte der neutestamentlichen Schriften und Abschriften! Wer schon einmal Abiturienten eines Literargymnasiums am Collotyp, das Kirsopp Lake veröffentlicht, zeigte, wie die Schreiber und Leser des codex sinaiticus das Micha-Zitat in Matth. 2, 6 aus Jesaia, das Hosea-Zitat in Matth. 2, 15 aus Numeri herleiteten, offenbar, weil sie keine Abschrift des Zwölfprophetenbuches kannten, der sieht verwunderte Augen. Nicht anders geht es dem, der vorschlägt, hinter Matth. 8, 7 ein Fragezeichen zu machen. Ist es möglich? Darf man das? fragen die Gymnasiasten, denen man von der Bibel spricht, kritisch und unkritisch, ohne ihnen je ein Stück alte Bibel zu zeigen, bei dessen Anblick sie eine Ahnung von der Leidenschaft für die Wahrheit bekämen, die um eines Komma willen Bücher schreiben könnte. Auf mich hat der Gedanke an die vielen Amtsbrüder, die auf ihren Kanzeln die Wahrheit der christlichen Religion vertreten wollen, ohne dass sie während und nach dem Studium genug Treue besassen, um halbwegs recht Hebräisch zu lernen und sich in die Urkunden des Christentums zu vertiefen, so gut sie nur immer konnten — kein Schuster kommt ohne die mühselige Treue, die die Aneignung einiger Kenntnisse erheischt, zu den Freuden seines Berufs — schon oft und schwer gedrückt.

Aber es giebt keinen Studenten der so jung ist, und keinen Pastoren, der so alt ist, dass er nicht mit viel Nutzen und Gewinn Nestles Einführung in die Werkzeuge benutzen kann, welche uns die Kenntnis der altchristlichen Religion und Gedankenwelt schaffen.

Man kann nur danken und wünschen, wir möchten eine gleich gute Einführung in das Alte Testament haben.

Zürich. *Ludwig Köhler.*

Farrar, **Das Leben Jesu.** Deutsche Bearbeitung von Prof. D. F. Barth, Bern. Lex. 8° VIII 667 S. 100 Textblätter und 300 Textillustrationen. 15 Lieferungen. Zahn, Neuenburg 1908/09. Fr. 25, geb. Fr. 32.

Der Bearbeiter will dem Leser ein klassisches Buch vermitteln, das wegen des Gegenstandes der Behandlung überhaupt nie veralten werde. Er glaubt sich bei aller Selbständigkeit der Übertragung so einig mit dem Autor, dass er sagen dürfe: So hätte F. geschrieben, wenn er das Buch jetzt schrei-

ben würde. — Es ist eine liebliche und würdige Eigenart in dem Buch: ein Stück Wissenschaft, ein Stück psychologischen Denkens und Erratens, ein Stück unbedingter Unterwerfung unter den Schriftbuchstaben, ein Stück fein überlegender Unabhängigkeit davon — und in allem die grosse Pietät in ihrem doppelten Wortsinn: so berichtet Farrar und schildert Barth in gutem Deutsch. Ob nicht das Wirksamste daran die herzliche Freude an Jesus ist, welche uns sofort mit den Autoren verbindet und über viel kritische Bedenken wegträgt? Schweigen können dieselben immerhin nicht ganz. — Der Illustrationsdruck ist nicht einwandfrei, doch besser als der Buchpreis erwarten liess; die bunte Bilderwahl bevorzugt die starken Stimmungen und trifft darin mit dem Grundzug des Textes zusammen. Sein Wert liegt in der Freudigkeit für Christus.

A. W.

Uebersichtskarte der Evangelischen Kirche *A. u. H. B.* in Österreich. Herausgegeben vom k. k. evangelischen Oberkirchenrate A. u. H. B. 1908. Preis auf Leinwand gespannt zum Zusammenlegen oder mit Stäben K. 10.— = M. 8.50. Kommissionsverlag der k. u. k. Hof-Kartographischen Anstalt G. Freytag & Berndt, Wien VII/1 und Leipzig.

Ein feiner Gedanke, zum 60-jährigen Regierungs-Jubiläum des österreichischen Kaisers eine Konstatierung der evangelischen Besiedelung und kirchlichen Versehung des Landes (*ohne* Ungarn) herauszugeben. Der Historiker freut sich der ebenso klaren als reichen Ausführung. Doch noch grössern Wert besitzt die in 2 Blättern vorliegende Karte für praktische Zwecke, da jede Pfarrgemeinde, Filiale, Predigtstation, Schule etc. des Augsburger oder Helvetischen Bekenntnisses von der gemeinsamen obersten Behörde durch farbige Zeichen augenfällig gemacht worden ist. Wie ganz anders, viel reicher!, erscheint jetzt die evangelische Bewegung in Österreich. Um so mehr und lieber hilft man!

Lic. Dr. *Paul Rohrbach*, **Deutsche Kolonialwirtschaft.** Kulturpolitische Grundsätze für die Rassen- und Missionsfragen. Gr. 8° 108 S. Illustr. Buchverlag der Hilfe, Berlin 1909. Kart. 2,50 Mk.

Uns interessiert der Untertitel und die von ihm versprochene Abrechnung mit der idealistischen Gleichwertung aller Rassen. Denn je nach dem Ergebnis dieser Auseinandersetzung mit der genannten Doktrin wird der Missionsbetrieb ein sehr verschiedener sein müssen. Die Güte der Resultate erfährt keine Beeinträchtigung durch die fortwährende Exemplifizierung, ja Abzweckung der Unternehmung auf nationaldeutsche Kolonialpolitik. Einerseits haben wir es mit der Wirtschaftspolitik zu tun, andrerseits mit einem in Afrika, Ost- und Vorderasien wohl bekannten Mann und endlich mit einem überall wachen Interesse für allgemein ideale, christliche, und speziell evangelische Menschheitsaufgaben. Seine mehr als lesenswerten Beobachtungen als Beamter, wie als Reisender, führten ihn zu Anschauungen, welche wir durch ein Zitat andeuten wollen:

„Das Christentum ist sowohl historisch als seinem Wesen nach nicht eine Religion für Barbaren, sondern nur für Kulturnationen, und der Versuch, es auch bei kulturell niedrig stehenden oder degenerierten Völkern einzuführen, hat bisher noch immer zu seinem Schaden geendigt. . . . Dabei braucht man

noch nicht einmal an die furchtbaren Zustände auf Haiti zu denken; sondern es genügt schon, sich diejenige Qualität Christentum vorzustellen, die etwa in Abessinien oder den Indianerstämmen auf dem Kordilleren-Hochland von Südamerika existiert. Auch das Schicksal, welches das Christentum in Russland während der Zeit der Mongolenherrschaft vom 13. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts erlitt, ein Schicksal, das noch bis auf den heutigen Tag auf der russischen Kirche lastet, ist unter demselben Gesichtspunkt zu beurteilen. . . ." Also müsse vorerst auf ein innerliches Verständnis des Christentums in Afrika verzichtet und selbständige Weiterentwicklung der Gründungen nur von den Kulturvölkern Ostasiens erwartet werden. *A. W.*

Dr. *Arnold E. Berger*, Prof. an der technischen Hochschule Darmstadt. **Die Kulturaufgabe der Reformation.** Einleitung in eine Lutherbiographie. 2. Auflage. Hofmann, Berlin 1908. 8° XI, 483 S. 6 Mk.

Schwere Kost, aber so vorzügliche, ja unerlässliche Nahrung wie schmackhaftes Hausmannsbrot. Der Verfasser will zeigen, wie die Reformation möglich geworden ist, woher sie ihre Stosskraft genommen oder besser empfangen hat, wie sie zu ihrem Charakter als Kulturkampf (und nicht blos privaten Zank über religiöse Ansichten und Stimmungen) kam. Aus vierfacher Wurzel leitet Berger dies her: 1) aus dem gegenüber dem römischen resp. nun päpstlichen Imperium erwachenden Nationalbewusstsein; 2) aus der Laienkultur, welche sich kraft praktischer Welterkenntnis und Lebenserfahrung aus der Umschlingung durch die asketisch orientierte klerikale Kultur zu befreien vermochte; 3) in engstem Zusammenhang damit aus der Entstehung individualistischer Anschauung und Betätigung und 4) aus der nun selbständig auftretenden Laienreligion, deren Aufsaugung von Rom zwar versucht, aber missglückt war.

Namentlich dieser 4. Abschnitt verdient, von allen Seiten mit Freuden begrüsst zu werden, löst er doch die alte Aufgabe einer Geschichte des religiösen Lebens des Mittelalters und zwar gleich unter Anwendung der grössten bestimmenden Kategorien. Jeder Satz bildet in dem Buch die Klarstellung eines Problems, wenn nicht geradezu seine Lösung aufgezeigt wird. Die ganze Darstellung mündet aus in die These: Das Christentum ist das mittelalterliche Kulturproblem und die Reformation der erste selbständige Lösungsversuch!

Über die Zuspitzung und Zusammenfassung der Reformation in Martin Luther wird bei den 2 zugehörigen Bänden: „Martin Luther in kulturgeschichtlicher Darstellung" zu reden sein. *A. W.*

Erinnerung an die h. Taufe. Karton in 8° mit farbigem Madonnenbild. Auf der Rückseite Vordruck für Personalien. Preis 40—20 Rp. je nach Bezugsziffer. Evang. Gesellschaft Zürich.

Der sehr freundlich ausgeführte Karton ist mir von einem Taufvater zurückgewiesen worden mit dem gut empfundenen, aber derb gesagten Grund: „das Kind ist ja unehelich und der Vater gehört doch auch auf das Bild, nicht blos die Mutter!" Ich konnte ihm nicht widersprechen. Ich halte die Wahl des Bildes trotz seiner grossen Lieblichkeit für verfehlt, die Verpflichtung des Vaters für das Kind unterdrückend, eine Hauptforderung der Taufe verschweigend. *A. W.*

Die Idee des frommen Jugendunterrichts.

Ein Versuch.

Von *J. Rosen*, Pfarrer.

Vorerinnerung.

Es soll hier der Versuch gemacht werden, die Idee des frommen Jugendunterrichtes zu entwickeln, und zwar nicht aus sog. Praxis, sondern rein aus der Theorie. Ich verstehe aber unter der Entwicklung einer Idee aus der Theorie diejenige Konstruktion einer Idee, die aus dem Begriff der Sache, von der die Idee eine Idee ist, geschieht. Hier also die Konstruktion der Idee des frommen Jugendunterrichts aus dem Begriff der Frömmigkeit. Diese Konstruktion mag nun, wie sie hier angegeben worden, dogmatisch scheinen, d. h. es mag scheinen, als ob sie blos aus gegebenen Begriffen, hier: frommen Begriffen geschehe. Allein das ist gar nicht der Fall. Sondern, wiewohl von frommen Begriffen wird ausgegangen werden, wird doch nötig sein zu zeigen, woher diese frommen Begriffe stammen und damit, woher sie ihre Berechtigung haben. Immerhin wird diese Aufweisung der Berechtigung der hier zu brauchenden frommen Begriffe nur die Grundlage der hier zu gebenden Konstruktion sein. Denn, nicht nur würde die volle Vorführung der Berechtigung dieser frommen Grundbegriffe, die hier zur Verwendung kommen werden, sehr ausgedehnt, dem Raume nach, werden, sondern würde die uns gestellte Aufgabe. die Idee des frommen Jungendunterrichtes zu entwickeln, verdrängen und eine Kritik der frommen Vernunft werden. Eine solche ist aber hier nicht beabsichtigt. Immerhin sollen aus ihr (wiewohl sie erst im *Umriss* klar vorgestellt werden kann) die Grundsätze stammen, auf deren Notwendigkeit und Allgemeinheit die hier zu gebende Abhandlung gebaut sein soll. Dies, das Neue der Grundlage und die noch unvollkommene Ausführung desselben ins Einzelne, möge dem Verfasser zur Entschuldigung zwar nicht, (denn die Schuldigkeit der Vollständigkeit und Klarheit kann in wissenschaftlicher Arbeit nicht vermindert werden) aber zur Entlastung dienen in dem Sinne, dass die vollkommene Klarheit und Schärfe sein stetes Augenmerk sein werden. Er weiss sich darum auch verbunden, durch die Niederschrift dieser Gedanken, die Grundlage derselben als fortwährende Aufgabe vor sich zu sehen und an der Lösung dieser Aufgabe zu arbeiten.

Grundlegung.

Die Idee der Frömmigkeit überhaupt.

Es muss gleich hier, am Anfang der Untersuchung, darauf hingewiesen werden, dass unter dem im Folgenden mehreremale wiederkehrenden Begriffe Idee etwas ganz Besonderes zu verstehen ist. Idee muss verstanden werden als das Bewusstsein eines Triebes. Demnach bedeutet obige Überschrift: Es soll das Bewusstsein des frommen Triebes überhaupt dargestellt werden und zwar, da es sich hier um eine theologische Arbeit handelt, es soll diese Darstellung in der Weise geschehen, dass der Zusammenhang der Gedanken ein denknotwendiger sei. Ein denknotwendiger, damit ist gesagt, es müsse sich das Wesen der Frömmigkeit denknotwendig begründen lassen. Dies ist nun nicht so bekannt als es scheint. Denn, nachdem D. Fr. Schleiermacher mit vollem Bewusstsein das Wesen der Frömmigkeit in ein bestimmtes Gebiet des Seelenlebens verwiesen hat, die Frömmigkeit überhaupt also im Wesen des Geistes begründet erscheint, kann die Folgerung nicht ausbleiben, dass, wenn Frömmigkeit, ihrem Wesen nach, im Wesen des Geistes begründet sei, dann auch eine Konstruktion derselben, rein aus dem Wesen des Geistes, möglich sein müsse. Denn gesetzt, Frömmigkeit sei, ihrem Wesen nach, nicht rein aus dem Wesen des Geistes zu konstruieren, kann nicht eingesehen werden, wie sie denn überhaupt im Wesen des Geistes stattfinden soll, zu schweigen davon, dass dann auch nicht eingesehen werden kann, wie Frömmigkeit überhaupt eine solche Macht bedeuten könne, wie sie bedeutet für das Geistesleben des Einzelnen wie der Gesamtheit. Wir meinen also, es müssen sich Grundsätze aufweisen lassen, die im Wesen des Geistes liegen und Frömmigkeit überhaupt allererst möglich machen. Und das ist dasjenige, was wir in einer aufzustellenden, vorerst Kritik der frommen Vernunft zu nennenden, Untersuchung des Kläreren darzulegen uns verpflichtet fühlen. Denn, an dieser Frage: Wie ist Frömmigkeit überhaupt möglich, hängt das Interesse der Theologie als Wissenschaft überhaupt und als Wissenschaft vom Unbedingten insbesondere. Eben dies kann nur in der weit auszudehnenden und tief zu gründenden Kritik der frommen Vernunft erwiesen werden. Hier sei nur so viel gesagt: Wissenschaft überhaupt, als Idee, ist nur möglich vermöge der frommen Vernunft. Denn, diese allein bringt die Form des Unbedingten hervor, welche die Grundform aller Wissenschaft ist. Ferner; Was die Bedeutung der Kritik der frommen Vernunft für die Theologie überhaupt betrifft, gibt allein reine Kritik des frommen Vermögens die Berechtigung, eine Wissenschaft, das heisst aber: reinen, denknotwendigen, und in dem Gegenstande selbst begründeten Gedanken-

zusammenhang der frommen Erscheinungen aufzustellen. Denn, sowie Philosophie als Wissenschaft von den Grundsätzen aller Wissenschaften, nur insofern Berechtigung und Notwendigkeit in sich hat, als sie sich auf die Grundsätze des Denkvermögens überhaupt gründet, so hat Theologie nur insofern Berechtigung, als sie sich auf die in dem frommen Vermögen selbst gelegenen Grundsätze gründet. Ich nenne aber frommes Vermögen dasjenige Vermögen, welches: einerseits die Form des Unbedingten hervorbringt, andererseits fromme Erfahrung überhaupt möglich macht in dem Sinn, dass es Stoff für jene reine Form des Unbedingten hergiebt. Wir hätten somit hier ein rein formales Vermögen, das Vermögen, die Form des Unbedingten zu produzieren, dann das Vermögen, das Unbedingte wahrzunehmen. Und zwar — wie aus dem Gesagten erhellt — das Unbedingte wahrzunehmen, nicht, wie es an sich ist, sondern wie es *uns* erscheint. Demnach kommen wir hier auf eine transzendentale Aesthetik in frommer Beziehung, und deren Grundsatz wird lauten: Das Unbedingte wird nie an sich erkannt, sondern stets so, wie es uns erscheint, das heisst, die Bedingungen der Erfahrung des Unbedingten überhaupt liegen im Subjekte. Es ist leicht zu ersehen, dass von diesem Grundsatz aus die Theologie ihre feste Grundlage bekommt, und zwar darum, weil sie hier nicht mehr auf Grundsätze des philosophischen Denkens überhaupt gestellt wird, wie dies z. B. bei denjenigen Theologen der Fall ist, die ihre Theologie auf das philosophische Ich-Erkennen bauen, — sondern auf die Frömmigkeit überhaupt selbst. Dass damit der richtige Weg zu derjenigen Wissenschaft, die Theologie heisst und ist, betreten sei, ist nicht unschwer einzusehen. Denn, man bedenke nur, dass Theologie nur dann Wissenschaft, das heisst, denknotwendiger Zusammenhang der Erscheinungen des Unbedingten im Selbstbewusstsein sei, wenn sie ihre Grundsätze aus dem frommen Vermögen selbst nimmt. Darum scheint uns die wichtigste Frage derzeit in der Theologie zu sein, wie fromme Erfahrung, das heisst, Erfahrung des Unbedingten, überhaupt, und christlich-fromme Erfahrung insbesondere möglich seien. Damit ist gesagt, es soll eine Kritik des frommen Vermögens aufgestellt werden, die allererst zeigt, dass fromme Erfahrung überhaupt möglich sei, dann aber auch, dass sie notwendig sei, und endlich, dass es eine Wissenschaft der frommen Erfahrungen, das heisst, der Erscheinungen des Unbedingten im Selbstbewusstsein gebe. Wird eine solche, Kritik der frommen Vernunft zu nennende, Untersuchung des frommen Vermögens gelingen — und es ist kein Grund vorauszusehen, warum dies nicht der Fall sein soll — so wird Theologie, als Wissenschaft, in sich selbst gegründet sein und die verächtliche Stellung

die sie in manchen aussertheologischen Gemütern einnimmt, von selbst unmöglich machen. Aber noch mehr: Wenn die Kritik der frommen Vernunft die Möglichkeit einer Wissenschaft überhaupt nachweist und dabei zeigt, dass diese Möglichkeit nur durch fromme Vernunft gegeben sei, so wird Theologie sogar jeder andern Wissenschaft die Frage nach ihrer Möglichkeit überhaupt vorlegen können, und auch die Richterin über deren Ansprüche sein. Dies alles nur darum, weil sich die Form des Unbedingten, die den Charakter aller Wissenschaft *ausmacht* nicht nur, sondern allererst herstellt, indem die Form des Unbedingten die Entwicklungsform des Geistes überhaupt ist, — ich sage. weil sich die Form des Unbedingten nirgends findet, ursprünglicherweise, als in der frommen Vernunft. Und eben diese Form des Unbedingten als in der frommen Vernunft begründet nachzuweisen, ist Sache der Kritik der frommen Vernunft.

Bis jetzt hätten wir Folgendes gewonnen:

Grundlage aller Wissenschaft überhaupt und der Theologie, als der Wissenschaft vom Unbedingten, ist eine aufzustellende Untersuchung über die Möglichkeit frommer Erfahrung überhaupt. Diese Untersuchung zeigt, dass allein fromme Vernunft, als das Vermögen, die Form des Unbedingten hervorzubringen und selbige Form auf ein Empirisches, das heisst, nur durch Wahrnehmung ins Gemüt Kommendes, anzuwenden, — ich sage, dass nur fromme Vernunft den Ursprung des *Charakters* aller Wissenschaft überhaupt, sowie *die Möglichkeit* derselben Wissenschaft überhaupt, als im Wesen des Geistes begründet dartue. Damit ist die *Wissenschaft* der Theologie gegeben.

Aus der Kritik der frommen Vernunft müssen sich alle Grundsätze der Theologie, das heisst, der Wissenschaft von den Erscheinungen des Unbedingten im Selbstbewusstsein, herleiten lassen und zwar, rein aus der frommen Vernunft. Damit ist gesagt, auch die Grundsätze für den frommen Jugendunterricht, das heisst, die Idee desselben. Damit ist unsere nächste Aufgabe gestellt: Es soll aus dem Wesen der frommen Vernunft die Idee des frommen Jugendunterrichtes abgeleitet werden.

Ausführung.

Ableitung der Idee des frommen Jugendunterrichtes aus dem Wesen der frommen Vernunft.

Das Wesen der frommen Vernunft ist, wie schon oben angedeutet, zweiseitig: Einmal, rein formal, *die reine Form des Un-*

bedingten; dann material, *das Gefühl des Unbedingten*. Die reine Form des Unbedingten wird von der frommen Vernunft selbst hervorgebracht. Und das *Gefühl* desselben Unbedingten? Um diese Frage zu beantworten, ist eine besondere Untersuchung nötig. Man erwarte sie hier aber nicht in ihrer Ausgedehntheit, sondern nur im Auszug. Also: Wie steht es mit dem Gefühl des Unbedingten in der reinen, frommen Vernunft?

Es ist — meinen wir, in einer aufzustellenden Kritik der frommen Vernunft, als notwendig erweisen zu können — es ist notwendig, anzunehmen, soll fromme Erfahrung in ihrer Möglichkeit erklärt werden, dass es auch eine reine Form des Gefühls gebe, sowie es eine reine Form in der Vorstellung gibt. Nämlich, sowie Gefühle möglich sind — und sie sind möglich, weil sie wirklich sind — so müssen sie auch eine reine Form ihrer selbst zugrunde liegen haben, ohne die sie nicht möglich wären. Und nun, meinen wir, diese reine Form des Gefühles, die allererst alle *wirklichen* Gefühle möglich macht, sei das Gefühl der Sympathie. Man verzeihe uns diesen Ausdruck, da wir zur Stunde keinen besseren und keinen deutschen für die von uns ins Auge gefasste Sache haben. Es wäre also die Sympathie die Grundform des Gefühls und damit die Möglichkeit von Gefühlen überhaupt. Man wird zwar gleich einwenden: Sympathie sei niemals die reine Form des Gefühles; denn es lasse sich ja der Gegensatz Antipathie denken. Allein, wenn man Sympathie also versteht, als das Gegensätzliche zu Antipathie, dann hat man uns missverstanden. Sympathie soll die Möglichkeit von bestimmten Gefühlen überhaupt ausmachen, also ist sie selbst *kein* bestimmtes Gefühl, sondern reine Form des Gefühles überhaupt. Nun aber ist kein Mensch ohne ein bestimmtes Gefühl, das heisst, jeder hat wohl jenes Gefühl überhaupt, als die Bedingung der Möglichkeit bestimmter Gefühle, aber auch ein *bestimmtes* Gefühl. Dieses letztere darum, weil das Subjekt überhaupt im Bedingten ist. Will es also das Bedingte wahrnehmen, so muss es das Bedingte, der Form nach wenigstens, in sich haben. Nun aber ist das reine Gefühl, als die Möglichkeit von bestimmten Gefühlen, kein Bedingtes, sondern trägt den Charakter des Unbedingten an sich. Zum Wesen des Menschen also, sofern er dem Bedingten angehört und das Bedingte wahrnimmt, gehört noch eine Form des Bedingten, ohne die er das Bedingte überhaupt nicht wahrnähme. Diese Form des Bedingten nun, vermöge deren er das Bedingte wahrnimmt, ist die Form der Liebe: Nur weil das Subjekt diese Form der Liebe in sich hat, vermag es das Bedingte wahrzunehmen. Nach dieser Form entsteht die Welt, das heisst das Bewusstsein von derselben. Es gibt für das Subjekt keine Welt, als die es liebt. Wie nun aber

diese Form der Liebe entsteht, woher sie kommt, gehört nicht hierher zu beantworten. Wir begnügen uns, festzustellen, welche Formen im Subjekte enthalten sein müssen, damit es frommes Subjekt sein könne; denn das ist nun klar: dass ein bestimmtes Gefühl stets vorhanden sei und zwar das Gefühl der Liebe. Mögen zwar nun auch noch andere, bestimmte Gefühle, vorhanden sein, so wird doch das Gefühl der Liebe die erste und leitende Stelle einnehmen. Zwar nicht in demselben Moment, in welchem ein anderes Gefühl als Liebe vorhanden ist, da im Gefühl, als einem inneren Sinne, nicht zwei bestimmte Gefühle *gleichzeitig* sein können, wenn der innere Sinn derjenige sein soll, wo die Zeit die Form gibt, sondern von den Gefühlen wird schliesslich doch dasjenige obsiegen und wird sich das Subjekt bestreben, dasjenige zu erhalten, das mit Liebe identisch ist. Demnach zeigt sich eine Grundbestimmtheit des Gefühles überhaupt darin, dass es Liebe ist. Somit ist festgestellt, dass in jedem Subjekt, vor aller Erfahrung, ausser der Form des Gefühls überhaupt, ein bestimmtes Gefühl vorhanden ist, nämlich das Gefühl der Liebe. Wie wollte man denn sonst die tägliche Erscheinung erklären, dass das Gemüt des Menschen sich mit der Liebe befriedigt und — man merke wohl — wie das fromme Subjekt sich nur bei *dem* Begriff vom Unbedingten befriedigt, in dem die Liebe gewährleistet wird?

Darnach wäre die fromme Vernunft nicht nur formal, durch die reine Form des Unbedingten, sondern auch material, durch das Gefühl der Liebe überhaupt, das wir vorhin die reine Form des Gefühls und die Sympathie genannt haben, a priori, das heisst, ohne jeden Erfahrungsinhalt bestimmt. Frömmigkeit wäre demnach der Form nach: Hervorbringung der reinen Form des Unbedingten: dem Inhalt nach: Hervorbringung der reinen Form des Gefühls oder der Liebe. Worauf sich nun die fromme Vernunft, sofern sie die reine Form des Unbedingten und — von hier aus: die reinen Grundsätze der frommen Vernunnft hervorbringt, — ich sage, worauf sich fromme Vernunft richtet, wenn das fromme Subjekt seiner selbst, als solches, bewusst wird, das ist der Inhalt der frommen Vernunft, also jenes reine Gefühl, jene Form des Gefühls, überhaupt. Wie es, das fromme Subjekt, nun aber zur unerschütterlichen Gewissheit von der objektiven Realität des Unbedingten komme, geschieht also: Indem es die reinen Formen der frommen Vernunft auf den Inhalt derselben richtet, erkennt es das Unbedingte wieder. Denn, das Gefühl des Unbedingten hat erst die Form des Unbedingten hervorgebracht und nun erkennt diese Form sich im Gefühl des Unbedingten wieder. Dass das Unbedingte aber Realität habe, erkennt das fromme Subjekt daran, dass es das-

selbe empfindet; — — dies ist zwar noch ein dunkler Begriff; denn man sieht nicht ein, wie das Subjekt das Unbedingte empfinden soll. Es ist aber nur auf eine gewisse Art von Gefühlen hinzuweisen, die den Charakter des Unbedingten an sich tragen. Das sind die frommen Gefühle. Allerdings ist nicht, vorläufig wenigstens, einzusehen, wie Empfindung des Unbedingten möglich sei, da das Unbedingte, für das fromme Subjekt, doch kein Gegenstand, wenigstens des äusseren Sinnes, sei. Aber warum sollte das Unbedingte nicht *der* Gegenstand des inneren Sinnes sein? Und zwar, dies so gefasst, dass allein im Gefühl die Möglichkeit vorhanden sein muss, das Unbedingte wahrzunehmen? Nun haben wir oben gesagt, es müsse eine Form des Gefühles geben, damit bestimmte Gefühle möglich seien. Das können wir nun hier verwenden. Wir sagen: die reine Form des Gefühls trägt den Charakter des Unbedingten. Sie ist die unbedingte Möglichkeit. Ebendarum, wegen dieser Form des Unbedingten, die dieser Form des Gefühls überhaupt anhängt, ist es möglich, auch ein Gefühl, *das* Gefühl vom Unbedingten zu haben, das heisst, das Unbedingte wahrzunehmen, sowie Kant sagt: Ohne die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit kann kein bestimmter Raum und keine bestimmte Zeit als möglich gedacht werden. Hier nun sagen wir: Ohne das reine Gefühl des Unbedingten, das mit der Form des Gefühls überhaupt identisch ist, lässt sich das Unbedingte überhaupt und ein Unbedingtes insbesondere nicht wahrnehmen. Dieses Letztere würde auch erklären, wie das Unbedingte, in seinen Erscheinungen im Selbstbewusstsein überhaupt, verschiedene Bestimmungen annehmen könne, individuell verschiedene, örtlich, zeitlich u. s. f. verschiedene Bestimmungen. Es ist nur jene reine Form des Gefühls, die ein bestimmtes Gefühl allererst möglich macht. Man sieht leicht, dass damit auch der Inhalt der Frömmigkeit überhaupt etwas Formales ist, sofern nämlich derselbe das Gefühl, bloss jener Form nach, ausmacht. Der Inhalt der Frömmmigkeit ist aber auch ein Materiales, und zwar vor aller frommen Erfahrung, sofern nämlich die Form alles Gefühls, a priori, den Charakter der Liebe trägt. Dank dieser Bestimmtheit des Gefühles überhaupt, durch welche es ein bestimmtes Gefühl wird, das Gefühl der Liebe, kann nun auch erklärt werden, wie die Liebe des Unbedingten zum Bedingten, das heisst, zum Subjekt, erfahren werden kann. Denn, fehlte dieses Auge gleichsam für die Liebe überhaupt, es könnte auch die Liebe des Unbedingten zum Bedingten nicht wahrgenommen werden. Ohne Organ des Gefühles kann kein bestimmtes Gefühl, an sich und anderen, wahrgenommen werden. Man wird zwar leicht einwerfen: Liebe sei doch ein empirischer Begriff, das heisst, er

stamme aus dem Gebiet der Erfahrung. Dies zugegeben für den Begriff der Liebe *zum Bedingten*. Da wird Liebe nur geweckt durch ein Objekt, und das Objekt wird nur wirken, wenn es wahrgenommen wird. Also gehört der Begriff der Liebe, weil der Wahrnehmung, auch der Erfahrung an, hat somit keine Stelle in einer transzendentalen Ableitung, wie die unserige sein will. Ich sage, dies zugegeben, so muss doch gesagt werden, daß die Liebe, in ihrer Grundform, wie sie in der Form des Gefühles überhaupt vorhanden ist, doch Gefühl sein kann, ohne darum etwas Empirisches, das heisst, erst durch die Empfindung zu Erkennendes zu sein. Im Gegenteil: Damit Liebe zum Unbedingten überhaupt möglich sei, muss die reine Form der Liebe im Subjekt zugrunde liegen. Anders kann es nie Liebe empfinden. Damit haben wir die Liebe als das Grundgefühl des frommen Subjekts festgestellt. Die Kritik der frommen Vernunft würde nun des Weiteren darlegen, wie aus diesen zwei Grundelementen der Frömmigkeit überhaupt alle bestimmte Frömmigkeit, ihrem Wesen nach, folgt. Wir müssen uns hier darauf beschränken, bloss das zu sagen, was zum notwendigsten Verständnis des Folgenden dient. Man sieht bei der Betrachtung der zwei Grundelemente aller Frömmigkeit überhaupt leicht, dass das Grundgefühl derselben, die Liebe, nicht eher wird zur Ruhe gekommen sein, als bis sie in sich selbst vollendet sein wird. Das ist aber dann der Fall, wenn sie ihrer Anlage nach vollendet ist. Dies wiederum dann, wenn sie unbedingte Liebe geworden ist; dies darum, weil sie, als reine Form des Gefühls, als welche sie Liebe ist, die Form des Unbedingten in sich trägt und zwar als Entwickelungsform. Diese reine Form des Unbedingten stammt vom rein formalen Vermögen der frommen Vernunft her, wiewohl das fromme Gefühl sie erst hervorgebracht hat. Wird nun die reine Form des Unbedingten auf das Grundgefühl der Liebe angewandt, so entsteht, vorläufig in der Idee, die unbedingte Liebe. Ist diese erst vorhanden, so sucht sie ein ihr angemessenes Subjekt. In der Welt des Bedingten nicht, weder der inneren noch der äusseren, wird sie einen ihrer würdigen Gegenstand finden. Denn, sie hat die Form des Unbedingten. Darum wird sie, auf ein Bedingtes angewandt, immer noch darüber hinausgehen. Und eben dieses „Über das Bedingte Hinausgehen" ist der Kern der ganzen Geschichte der Entwickelung der frommen Vernunft. Es liessen sich hier leicht zwei Hauptgebiete in der Betrachtung selbiger Geschichte der frommen Vernunft ableiten: Vorerst die Arten der Frömmigkeit, wo die unbedingte Liebe, als das Grundgefühl aller Frömmigkeit, auf ein Bedingtes gerichtet ist: *Naturreligionen*. Sodann diejenigen Arten der Frömmigkeit, wo die unbedingte

Liebe auf das Unbedingte selbst gerichtet ist, *eigentliche* Religionen. Zum eben gegebenen Namen ist zu bemerken: Wenn die, ihrer Form nach, unbedingte Liebe auf das Unbedingte gerichtet wird, so ist offenbar eine gewisse Vollkommenheit der Frömmigkeit überhaupt, als Anlage, erreicht. Denn eben dann ist die Bedingung, erfüllt, die allein die unbedingte Liebe befriedigt: der Gegenstand ist das Unbedingte. Eben darum sind die Arten der Frömmigkeit, die hierher gehören, *eigentliche* Religionen zu nennen. Hierher würden die sogenannten *sittlichen* Religionen gehören. Es versteht sich von selbst, dass auch hier noch Abstufungen stattfinden, je nach der Bestimmtheit des Gegenstandes der unbedingten Liebe, das heisst, des Unbedingten, was nichts anderes heisst als: je nach der Stufe der Erkenntnis des Unbedingten. Das Christentum, als diejenige Stufe, die uns hier allein interessiert, ist nun dadurch ausgezeichnet, dass in ihm die unbedingte Liebe nicht bloss subjektiv ist, sondern auch objektiv, das heisst, dass nicht nur das Subjekt sich unbedingt liebend weiss, sondern auch unbedingt geliebt. Wie nun das Zweite möglich sei, weiterauszuführen, gehört nicht hierher. Immerhin ist nach dem Bisherigen nicht unschwer einzusehen, dass eben, vermöge seiner unbedingten Liebe, der Form nach, das Subjekt unbedingte Liebe erkennen kann und zwar: am Unbedingten. Und damit ist seine unbedingte Liebe, der Form nach, erfüllt und ist es bloss Sache der Zeit, das heisst, der Entwickelung dieser Form, diese unbedingte Liebe nun auch zu verwirklichen.

Somit käme für den frommen Jugendunterricht folgendes aus dem Wesen der frommen Vernunft in Betracht:

Im Menschen überhaupt ist mit einer Anlage zu rechnen, die auf unbedingte Liebe geht.

Diese Anlage sucht von sich aus einen ihrer würdigen Gegenstand, das Unbedingte.

Sie sucht denselben aber, naturgemäss, zuerst im Bedingten (Sünde).

Darum kehrt sie stets unbefriedigt in sich selbst zurück.

Die Befriedigung aber findet sie, wenn sie auf das Unbedingte gehet.

Schluss: Darum ist alle fromme Einwirkung Hinleitung der frommen Anlage, der unbedingten Liebe, ihrer Form nach, auf das Unbedingte.

Dies ist dasjenige, was aus dem blossen Begriff des Wesens der frommen Vernunft für den frommen Jugendunterricht folgt Das Nähere zur Bestimmung der Idee desselben Unterrichts gibt

die Idee des Unterrichts überhaupt. Wir gehen über zur Ableitung der Idee des frommen Jugendunterrichtes aus der Idee des Unterrichtes überhaupt.

Ableitung der Idee des frommen Jugendunterrichts aus der Idee des Jugendunterrichts überhaupt.

Ich denke, man wird nichts dagegen einzuwenden haben, wenn vorgegangen wird, wie die Überschrift verheisst. Haben wir doch das Fromme, und mehr, das Christliche, bestimmt, also, dass nur noch die Bestimmung des Jugendunterrichts übrig bleibt. Dieselbe ist nun folgende: Jugendunterricht überhaupt ist Entwickelung einer Anlage. Und zwar ist die Hauptsache dabei, dass diese Entwickelung nicht so sehr vom Lehrer oder Erzieher betrieben werde, als vielmehr bloss geleitet, vom Unterrichteten aber selbsttätig mitgemacht werde. Diese Selbsttätigkeit des zu Unterrichtenden ist das Wesen des Unterrichts überhaupt, somit auch des frommen. Es folgt darum, dass im frommen, das heisst hier im christlichen Jugendunterricht, die unbedingte Liebe, als das subjektive Merkmal des Christentums, selbsttätig vom Zögling entwickelt werde. Also gerade kein blosser Lehrvortrag oder Erklärung eines Gedruckten, sondern direkte Verwertung der Anlage. Es muss die ganze Weise des Unterrichts darauf gegründet sein: Wie kann mein Gott allein sein? Wie muss ich ihn mir denken? (Versteht sich, dass dieses Müssen dem Gefühl der unbedingten Liebe abgelauscht und gleichsam eine Vorausnahme des einstigen Glaubensstandes ist).

Warum nun hier ein solches Gewicht auf die Selbsttätigkeit des Zöglings gelegt wird, braucht nicht erst weit auseinandergesetzt zu werden. Denn, eben diese Selbstätigkeit in der Frömmigkeit, hier im frommen Jugendunterricht, ist das *Sittliche* in der Frömmigkeit. Es begründet eigengewurzelte, auch individuell bestimmte, Frömmigkeit, es ist das Selbständige in derselben. Denn, nur dasjenige ist wahres, geistiges Eigentum des Zöglings, das er selbst mit hervorgebracht hat. Und eben dies: Mithervorbringen wird seine Lust erregen, womit gesagt ist: der Unterricht wird ihm zur Lust sein. Es wird ihm Freude machen, zu sagen, wie Gott sein müsse, damit man leben möge, wie wir Menschen ihn denken müssen, damit wir an ihm einen Trost und Halt haben. Aber nicht nur dies: Es wird dem Kinde zur Freude sein, **seinen** Gott, das heisst Gott, wie er seiner Eigentümlichkeit, des Kindes Eigentümlichkeit, ihm, dem Kinde, erscheinen muss, sich vorzustellen, selbsttätig. Es wird nämlich nötig sein, jedes Kind für sich auf *seinen* Gottesbegriff zu führen, das heisst, es die Eigentümlichkeiten an

Gott konstruieren zu lassen, die es an demselben besonders wird schätzen müssen. Dieses Verfahren geht auf die Natur der frommen Vernunft zurück, durch die eigentümlichen Bedürfnisse ihres Inhabers bestimmt zu werden. Das Unbedingte, wenn es im Selbstbewusstsein erscheint, das heisst, wenn die Form des Unbedingten hervorgebracht ist und auf ein Bedingtes Anwendung findet, erhält seine nähere Bestimmung durch die eigentümlichen Bedürfnisse des Einzelnen. Das ist nun nichts Neues. Aber hier muss es gesagt werden, um damit die Forderung der frommen Vernunft nach eigentümlicher Gestaltung zu erfüllen. Und eben diese geforderte eigentümliche Gestaltung der frommen Vernunft muss angeregt werden im frommen Jugendunterricht. Damit wird ein Gottesbegriff begründet, der in dem Einzelnen selbst wurzelt, nicht nur der reinen Form der frommen Vernunft nach, sondern auch nach deren Inhalt und zwar nach deren, dem Einzelnen gemässen, Inhalt. Dass dies dasjenige sei, was der fromme Jugendunterricht bezwecken muss, wenn er seiner Idee entsprechen will, ist klar und wird bestätigt durch die neuen Versuche unserer Zeit, einen unserer Zeit entsprechenden sogenannten Katechismus zu schaffen. Diese Versuche jedoch werden solange erfolglos sein, als man sich nicht bemühen wird, die subjektiven Bedingungen der Frömmigkeit überhaupt sich klar zu machen. Denn, solange diese fehlen, besteht keine Notwendigkeit des Erfolges im Unterricht. Diese aber muss eingesehen werden können, soll der Unterrichtende mit einiger Hoffnung auf Erfolg seiner Bemühungen an die Arbeit gehen können. Es ist darum Aufgabe der Lehre vom frommen Jugendunterricht, eine derartige Methode, das heisst, einen derartigen Lehrgang in Sachen der frommen Vernunft aufzufinden, der die Notwendigkeit des Erfolges bei seiner Anwendung in sich trägt. Und dass er dieses kann, — dies ist hier zum Voraus zu sagen — ist nötig, allererst nach der Möglichkeit der Frömmigkeit überhaupt und der christlichen insbesondere zu fragen. Nur von dorther, also von einer erst aufzustellenden Kritik der frommen Vernunft, wird der Grundsatz für allen frommen Jugendunterricht stammen können. Und, weil er dort als in der Natur der frommen Vernunft begründet wird erwiesen werden können, wird er diejenige Notwendigkeit mit sich führen, die einer so wichtigen Lehre, wie die vom frommen Jugendunterricht ist, nötig ist.

Man hat gesehen, dass wir das Eigentümliche des frommen Jugendunterrichts von nirgend anders her als von dorten, von der Kritik der frommen Vernunft, haben. Allerdings einer mehr erst geahnten als schon ausgeführten Kritik der frommen Vernunft

Allein, Sache anderer Arbeiten wird sein, diese Kritik zu unternehmen und durchzuführen.

Mit dem Bisherigen wäre die Idee des frommen Jugendunterrichtes bestimmt:

Dieselbe ist *erstens* bestimmt durch die fromme Vernunft als dem Vermögen, die Form des Unbedingten hervorzubringen und auf Bedingtes anzuwenden. Insofern ist sie Idee des *frommen* Jugendunterrichts. *Zweitens* ist sie bestimmt durch den Jugendunterricht überhaupt, dessen Wesen die Entwickelung einer Anlage durch Selbsttätigkeit ist. Demnach ist frommer Jugendunterricht Entwickelung der frommen Anlage durch Selbsttätigkeit des zu Unterrichtenden.

Mit der hier gewonnenen Idee des frommen Jugendunterrichts ist nun dasjenige gewonnen, was auseinandergelegt die Lehre vom frommen Jugendunterricht insgesamt ausmacht. Denn in ihr, in der Lehre vom frommen Jugendunterricht, sind dazu alle Keime enthalten. Ihre Ausführung wäre zugleich Anwendung auf die Wirklichkeit.

Der Protestantismus in Italien.

Von *Ad. Aeberhard*, Pfarrer in Wynau.

In Österreich und namentlich in Frankreich, ihrer ältesten Tochter, erleidet die katholische Kirche bedenkliche Stösse. Da frägt sich mancher, wie steht es denn damit in Italien, der „Mutter der Kirche", dem Lande der vielen hundert Bischöfe, das in seiner Hauptstadt das unfehlbare Oberhaupt der „alleinseligmachenden Kirche" birgt! Darüber von einem gewesenen Hörer der italienisch-protestantischen Fakultät in Florenz, der Scuola Valdese di Teologia, einige Aufschlüsse zu erhalten, wird jedem Leser willkommen sein.

I.

Einige Bemerkungen über die Italiener.

erlaube ich mir vorerst zu machen, nicht aber über ihr vielbesungenes und beschriebenes Land. Über sie sind noch viele falsche Gerüchte im Umlauf. Ihren Charakter wird man in den internationalen Hotels an der Riviera und in den alten Kunstzentren ebenso wenig kennen lernen wie den unsern in unsern Kurorten. Drei unerlässliche Bedingungen hierfür sind meines Erachtens: von der allgemeinen Fremdenroute abgehen, die Sprache des Volkes sprechen und unbefangen mit ihm verkehren.

Ein erster, hervorstechender Zug ist die, bei aller liebenswürdigen Zuvorkommenheit, beinahe an das Misstrauen grenzende *Vorsicht gegen alles Fremde*, und eine hohe Meinung von sich selbst und der Geschichte seines Volkes. Das Gegenteil wäre verwunderlich — bei einem Volke, dessen Vorfahren einst in Kultur und Geschichte massgebenden Einfluss ausgeübt hatten und das zum grossen Teil über tausend Jahre von Fremden ausgebeutet wurde. Der letztere Umstand macht das Entstehen der heimtückisch-leidenschaftlichen und unberechenbaren Unterströmung bei den heissblütigen Italienern begreiflich. Auch das Überwiegen des *politischen Interesses* ist erklärlich, denkt man an die wechselvollen Geschicke der vielen italienischen Städte- und Länderrepubliken im Mittelalter, von denen eine übrig geblieben ist: das unfern der Apenninen, der Poebene und dem adriatischen Meer auf dem Titanenberg einzigartig gelegene *San Marino,* welches sich rühmt, unter den gegenwärtigen Staaten Europas der älteste zu sein.

Ist des Schweizers Forum das Wirtshaus, so hat das mildere Klima den Italiener an Licht und Luft gewöhnt, ihn unter seinesgleichen offener und expansiver gemacht, ihn zum Aesthetiker geschaffen. Auf dem Corso (der Promenade) oder, inmitten der Grossstädte, in der Galleria trifft und bespricht man sich. An den kühlen Winterabenden sitzt der Italiener mit Vorliebe in seinem Theater oder er geht ins geheizte Kaffee und sichert sich durch Bestellen einer einzigen Tasse Kaffee oder eines Glases Punsch den Platz für so lange, als ihm zu bleiben beliebt; schreibt allda seine Briefe, lauscht den Klängeu einer Musikkapelle, liest oder plaudert. So spart er sich zu Hause das teure Petrol und die Kohlen für den fehlenden Ofen. Wein trinkt er in der Regel nur bei den Mahlzeiten. Die Trattorien sind in erster Linie Speisewirtschaften. Die Alkoholfrage existiert dort eigentlich nicht, wie denn ihr Ausdruck für Trinker „ubbricone“ auch barbarisch klingt. Dafür grassiert der Lotterieteufel, den sich der Staat durch Monopol dienstbar gemacht hat. Jeder Flecken und jedes Quartier beinahe hat seinen Banco-lotto und liefert dem Staate allwöchentlich eine der verhängnisvollsten, aber ertragreichsten indirekten Steuern.

Das junge Königreich hat die Italiener noch lange nicht zu einem auch innerlich einheitlichen Volksganzen zu verschmelzen vermocht. Während meines Aufenthalts (1899/1900) führte der damalige Unterrichtsminister Prof. Baccelli in einer grossen Rede aus: Der italische Staat werde aus zwei heterogenen Volksteilen gebildet, den *europäischen Italienern* nördlich und den *afrikanischen* südlich des Arno. Dass der Schweizer Theologe die letztern weniger gründlich kennen lernte, wird ihm niemand verübeln. So viel ist

ihm auf seinen Studienreisen klar geworden. Es wird noch lange gehen und viel kosten, bis sich der Süden von den Folgen der päpstlich-kirchenstaatlichen und spanisch-bourbonischen Misswirtschaft wird erholt haben. Trotzdem hat sich unter dem tatkräftigen neuen König Victor Emanuel III. und seinen tüchtigen Reformministern Zanardelli und Giolitti der Nationalkredit endlich al pari erhoben. Das war nur möglich, weil der Volkskern gut ist. Die Piemontesen und Toskaner insbesondere wie die halbgermanischen Lombarden stehen den übrigen Europäern nicht nach. Der Landmann ist höflich, dienstbereit und reinlicher als die Vorstädter. Der Mann aus dem Volke ist nüchtern und arbeitsam, begabt und genügsam, ideal veranlagt und von einer bewundernswerten Hingebung. Freilich sind es meist noch sinnlich-naive, gutmütige, grosse Kinder, die statt nach klaren Gründen, sich mehr durchs Gefühl, und Anschauung leiten lassen und man könnte auch auf sie beziehen, was Schiller vom weiblichen Urteil sagt: wo es nicht liebt, hat schon gerichtet das Weib. Die Leidenschaftlichkeit der Südländer ist ja bekannt. Die kalte vernünftige Überlegung kommt zur Geltung wenn es gilt, für eine tötliche Beleidigung oder Täuschung auf eine raffinierte Weise Rache zu nehmen, und darin zeichnet sich das schwächere Geschlecht nicht weniger aus.

Allein, die Italiener deswegen als minderwertig hinzustellen, geht nicht an im Zeitalter der Elektrizität, wo einem die geheime Kraft in Volt zugemessen wird und ein Marconi die Welt mit der drahtlosen Telegraphie überrascht. Von körperlicher und geistiger Gesundheit und Frische strotzend und mit Kindern reich gesegnet, fehlt den Italienern eines von grosser Wichtigkeit: Unsere Gemütstiefe, der religiöse Halt.

II.

Die Hauptzüge der italienischen Religionsgeschichte

müssen wir uns vergegenwärtigen, wollen wir die religiöse Stellungnahme der Italiener ergründen.

Für den Rahmen dieses Vortrages zu weit führen würde mich die Schilderung der Christianisierung Italiens resp. den Kompromiss zwischen der katholisch gewordenen Kirche und der römischen Staatsreligion. Vom obersten Priester des heidnischen Rom hat ja der Papst den offiziellen Titel „Pontifex maximus“ übernommen und wird im Italienischen gewöhnlich denn auch „Pontefice“ genannt. Das Standbild des Jupiter Capitolinus steht, wie die römisch-katholische Tradition selbst behauptet, seit dem 10. Jahrhundert als Statue des h. Petrus in der St. Peterskirche. Einst verrichteten die Heiden davor in Ehrfurcht ihren Gottesdienst. Die Katholiken

haben den rechten Fuss der Erzstatue derart abgeküsst, dass ein Stollfuss daraus geworden ist! Das Christentum ist nur ein Firnis und teilweise noch ein schlechter über dem römisch heidnischen Untergrund, wie namentlich im afrikanischen Italien noch heutzutage leicht zu erkennen ist.

Der Raum verbietet es mir, von den früh sich meldenden Protestationen und sektirerischen Verinnerlichungsbewegungen zu erzählen. Diesbezüglich verweise ich auf die klassischen Werke von *Ch. Schmidt*: „*Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigéris*“ Paris 1849, *Döllinger*. „*Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*“, 1890, neuestens *Tocco*: „*L'eresia nel medio evo*“ und vor allem *Comba*: „*Histoire des Vaudois*“, 1ère partie: *De Valdo et la Réforme*“, Paris (Fischbacher), Lausanne (Bridel) und Florenz (Claudiana), 1901.

Die bedeutendste jener Bewegungen bekam Anstoss und Namen von dem Lyoner Kaufmann *Petrus Waldus*, der, wie in unsern Tagen ein Tolstoi, 1173, sich seiner Reichtümer zugunsten der Armen entäusserte und zu einem apostolischen Leben entschloss. Erstaunlich ist, wie sich aus den Inquisitionsberichten von Metz, Passau und anderer Städte sich ergibt, die erfolgreiche Propaganda, welche die „*Armen von Lyon*“ und die „*Armen der Lombardei*“ bald bis nach Polen hinein betrieben. Dass sie der Reformation mehr vorgearbeitet haben, als man bis anhin gemeiniglich annahm, zeigt unter anderem die bereits 1881 erschienene Abhandlung von Pfarrer *Ochsenbein*: „*Der Inquisitionsprozess wider die Waldenser zu Freiburg im Uechtland im Jahr 1430*“. Sogar ein ins Deutsche übersetztes Neues Testament sandten sie damals ihren Glaubensgenossen in Basel.

In jener gährenden Zeit schuf der geniale *Dante* in seiner „*Divina Comedia*“ die grösste Verherrlichung des katholischen Weltbildes. In Wirklichkeit legte er eine protestantische Anschauung zugrunde und bekundete dies auch äusserlich dadurch, dass er sich nicht einen Heiligen, sondern den heidnischen Dichter Vergil zum Führer seiner Geisteswanderungen wählte. Bekannt ist die Bedeutung der damals sehr besuchten italienischen *Universitäten* mit ihrem antikirchlichen Studium des römischen Rechts und der griechischen Weisheit. In Italien entstund die *Renaissance*, die auf religiösem Gebiet die Reformation nach sich ziehen musste.

Wer sich wundert, dass trotzdem der Protestantismus in Italien nicht dauernd Fuss fassen konnte, der denke vorerst an die buntscheckige Konfessionskarte der Schweiz und Deutschlands und ihm wird sofort klar, von welcher *Wichtigkeit das Verhalten der Regierungen* war.

In Italien begann die *Reaktion* schon vor der Reformation. Auf Veranlassung des Erzbischofs Peter Baile von Embrun befahl der Papst Innocenz VIII 1487 gegen die Waldenser in den französischen und italienischen Alpentälern den Kreuzzug. Dieser letzte Kreuzzug hat unter ihnen schauderhaft aufgeräumt; sie auszurotten gelang ihm nicht.

Ein Jahrzehnt später wurde der Reformator von Florenz, der Mönch *Savonarola* verbrannt. Und als die römische Kirche den Ernst der wirklichen Reformation und ihre Anfänge allenthalben in Italien erkannte, da zauderten ihre allmächtigen *Inquisitionstribunale* keinen Augenblick. Selbst in Ferrara vermochte die grossmütige Herzogin Renata von Este die Protestanten auf die Dauer nicht zu schützen. Wer will oder kann feststellen, wie viele Tausende in Kerkern, auf Galeeren oder durch geheimen Tod umgekommen sind? War in *Calabrien,* wo nach Ant. Caracciolo, dem Biograph von Papst Paul IV. 3000 Lehrer für die Ausbreitung des Protestantismus wirkten, dieser auch zu mächtig geworden, so erschöpfte *Philipp II.* von Spanien die unerschöpflichen Hilfsquellen seines Weltreiches, um auch in dieser Provinz, die weder an Deutschland stiess, noch von England unterstützt werden konnte, die verhasste neue Lehre völlig auszurotten. Das Vorgehen schildert uns ein gut katholischer Augenzeuge (Archivio dello Stato Italiano, IX, Lettere sui riformati di Calabria, pag. 193-195). Die „Hammelschlächtereien", wie er die Hinrichtungen der „Lutheraner" nennt, erfüllten auch ihn mit Grauen. Für eine solche hatte man die Gefangenen alle in ein Haus eingepfercht. Der Henker kam, nahm einen nach dem andern, verband ihm die Augen, führte ihn an einen nicht weit entfernten geräumigen Platz, liess ihn niederknien, schnitt ihm die Gurgel durch und liess ihn so; hierauf nahm er jene blutige Binde und mit dem blutigen Messer kehrte er zurück, einen andern zu holen und mit ihm gleich zu verfahren. Diesen Befehl hat er so bis Nummer 88 vollzogen. Wie bemitleidenswert dieses Schauspiel gewesen sei, das überlasse ich Ihnen zu bedenken und zu erwägen. Die Alten sterben freudig, die Jungen fürchteten sich mehr. Es wurde befohlen und die Wagen sind schon da, sie zu vierteilen und bis an Calabriens Grenzen den Landstrassen entlang hinzulegen ... Heute hat man hundert von den ältesten Frauen kommen, foltern und hinrichten lassen — um die Mixtur vollkommen zu machen. Davon wollten sieben das Kruzifix nicht sehen, noch beichten; diese hat man lebendig verbrannt." Einige Stunden später schrieb die gleiche Hand: „In eilf Tagen hat man 2000 Menschen hingerichtet. Eingesperrt sind über 1600 Verurteilte, auf dem Lande hat man mehr als hundert erschlagen, ungefähr 40 Bewaffnete und

vier oder fünf Hoffnungslose gefunden. Manches Gut ist verwüstet und viele Besitzungen sind eingezogen worden."

Die reformierte *Schweiz* vor allem wurde das *Zufluchtsland* derer, die rechtzeitig entweichen konnten. Und ob ihr cholerisches Temperament mit dem ruhigen Naturell der Schweizer auch nicht immer aufs beste harmonierte, haben sich doch viele als bedeutende Köpfe ausgewiesen und sich durch gute Dienste erkenntlich gezeigt. Wir erinnern nur an den gewesenen Kapuzinergeneral und päpstlichen Beichtvator *Occhino,* der als Prediger der Protestanten in Locarno mit diesen in die Verbannung nach Zürich ging, an den gewesenen Bischof von Capo d'Istria *Vergerius,* der als Pfarrer von Pontresina der Reformation im Oberengadin Bahn brach, an *Zancchi,* reformierter Pfarrer in Cleven und bei 30 Jahren Professor in Heidelberg „einer der gelehrtesten Theologen des XVI. Jahrhunderts", an *Castellio,* Schulvorsteher in Genf und Professor in Basel, an *Curio,* Professor in Lausanne und in Basel und vor alllem an Peter Martyr *Vermiglius,* der nachher in England einen grossen Einfluss ausübte, einer der tüchtigsten und gelehrtesten Mitarbeiter Bullingers, der als Theologe im engern Sinne des Wortes — alle andern in Zürich — überragte [1]).

Vom Sohne eines solchen Flüchtlings ist in Genf (1603-1607) die erste klassisch-italienische Bibel verfasst und veröffentlicht worden. Am 17. September 1541 hatte der bei Michael *Diodati,* dem Bürgermeister der mittelitalienischen Stadtrepublik Lucca, abgestiegene Kaiser Karl V sich kaum zur Ruhe begeben, als ihn Geläuf und merkwürdige Laute aufschreckten. Ihm wird gesagt: „E cresciuta famiglia a Messer Michel". Der neue Erdenbürger erhält vom Kaiser den Namen, wird von ihm zum Taufbecken getragen und getauft von Papst Paul III., der zu des Kaisers Begegnung auch nach Lucca gekommen war. Nachhaltiger war der Eindruck, den der in Lucca wirkende italienische Luther, der tieffromme und gelehrte Augustiner Vermiglius auf des Knaben empfänglich Gemüt machte. Karl Diodati kam dann in ein Handelshaus nach Lyon und die Schrecken der Bartholomäusnacht fliehend nach Genf, wo er sich der reformierten Kirche öffentlich anschloss. Da schenkte ihm seine italienische Ehefrau, neben sechs andern Kindern den Giovanni (Johann), den spätern Bibelübersetzer. Von des letztern Werk bedauerten kompetente Kritiker Italiens nur, dass „calvinisches Gift" in ihm stecke.

Nur im Stammlande der *Waldenser,* in den italienischen Alpen, konnte sich der Protestantismus halten. Diese hatten im September

[1]) Blösch: Geschichte der schweizerischen reformierten Kirchen.

1532 eine Woche lang unter den Kastanienbäumen von *Cianforan* getagt, die aus der benachbarten Provence stammenden Schweizerreformatoren *Farel* (damals französischer Pfarrer von Murten, von wo aus er bald hier, bald dort predigte) und *Saunier* von Peterlingen angehört und dann mit Begeisterung das *reformierte Bekenntnis* angenommen. Auf ihren Antrieb übersetzte *Olivetus* die heilige Schrift, die mit ihrer Widmung und dem Datum von den Alpen am 12. Februar 1535 versehen, als erste *französisch-reformierte Bibel* in die romanischen Länder hinausging.

Durch das bekannte, unmenschliche Dekret des Parlaments der Provence (vom 18. November 1545) und auf Befehl Franz I., wurden die französischen Alpen von den Waldensern gesäubert, ihr Gebiet zur Einöde gemacht. Das gleiche bezweckte auch der Herzog Philibert Emanuel von Savoyen-Piemont, der nach dem Frieden von Cateau-Cambrésis (1559) in seine Staaten zurückgekehrt, das von den Bernern zurückerstattete Nordsavoyen trotz vertraglich zugesicherten Schutzes des evangelischen Bekenntnisses, bald wieder katholisch gemacht hatte. Allein das gegen die Waldenser ausgesandte starke Heer wurde von jenen so vollständig zurückgeschlagen, dass sich der Herzog gezwungen sah, *am 5. Juni 1564 durch den Frieden von Cavour* seinen Waldensern in einem genau umschriebenen Gebiet die freie Ausübung ihres reformierten Gottesdienstes zu gestatten. So wurden die westlich von Turin, mitten zwischen dem Montblanc und den Seealpen gelegenen drei Alpentäler, mit unserem Glarnerlande etwa vergleichbar, die letzte Heimstätte des Protestantismus in Italien. Dort hat er sich trotz vieler schrecklicher Bekehrungsversuche resp. blutiger Verfolgungen und zeitweiliger Vertreibung (1686/88) bis heute intakt erhalten — während die Protestanten aus dem schweizerischen Locarno vertrieben und in dem damals bündnerischen Veltlin durch den entsetzlichen Veltlinermord (1630) ausgerottet wurden. 300 Jahre nach jenem Frieden wurde durch den Grafen von Cavour die Einigung Italiens bewerkstelligt und, für den ganzen neuen Staat die Glaubens- und Gewissensfreiheit proklamiert.

III.

Die protestantische Propaganda in Italien

wollen wir nun an der Arbeit beobachten.

Am prachtvollen Frühlingssonntag des 27. Februar 1848 feierte das piemontesische Volk mit echt italienischer Begeisterung die Ankündigung, sein König *Carl Albert* werde ihm eine *Verfassung*

schenken. Den 4. März darauf wurde sie schon veröffentlicht und gleich in Kraft erklärt. Die Artikel 1 und 24 lauten:

„La Religione Cattolica Apostolica romana è la sola religione dello Stato. Gli altri culti sono tollerati conformemente alle leggi" (die römisch-apostolisch-katholische Religion ist die einzige Religion des Staates, die andern Culte werden den Gesetzen gemäss geduldet).

Tutti i regnicoli, qualunque sia il loro titolo o grado, sono uguali dinanzi la legge. Tutti godono ugualmente i diritti civili e politici e sono ammissibili alle cariche civili e militari, salve le eccezioni determinate dalle leggi" (Alle königlichen Untertanen, welches auch ihr Titel oder Grad sei, sind vor dem Gesetze gleich. Alle geniessen die gleichen bürgerlichen und politischen Rechte, und haben den gleichen Zutritt zu den bürgerlichen und militärischen Beamtungen, ausser in den durch die Gesetze bestimmten Ausnahmen).

Mit dem Jahr 1860/1861 bekamen diese Artikel samt der ganzen Verfassung für das vereinigte Italien und seit dem 20. September 1870 auch für Rom Geltung und stehen noch in Kraft.

Sie werden sagen: Da ist ja dem freien, protestantischen Geiste wenig Spielraum gelassen. Dennoch feiern die Waldenser stets den Jahrestag der Verfassung, als den Tag ihrer Befreiung und haben ihre Heimstätte für Unheilbare: „Asilo Carlo Alberto" getauft. Seit Jahrzehnten steuert die ganze öffentliche Meinung in konsequent liberalem Fahrwasser, sodass tatsächlich die Glaubens- und Gewissensfreiheit nirgends grösser ist und überall vom Staate, namentlich in Rom, gegen die Ausschreitungen eines leicht zu fanatisierenden Pöbels geschützt wird.

Freilich hatten ursprünglich der König und seine Räte den Waldensern nur in ihren Alpentälern volle Glaubensfreiheit gewähren und sie mit den Juden zu vollberechtigten Untertanen machen wollen. Allein das Evangelium ist von Natur expansiv und ein neuer Geist rauschte durch die italische Halbinsel. Die Waldenser stiegen in die Poebene hinunter und legten gleich in der Hauptstadt Turin den Grund zu einer imposanten Kirche. Der Westschweizer Edmond Paul betrat als erster protestantischer Missionspfarrer den Boden der „ewigen Stadt" Rom und erhielt vom Triumvirat der römischen Republik die Erlaubnis zum Druck der Bibel und in Florenz entfalteten der erst vor kurzem verstorbene Geymonat (Waldenser-Professor) und der übergetretene Graf Guicciardini eine vielversprechende Bewegung. Doch nur von kurzer Dauer war dieser Völkerfrühling. Einzig Piemont widerstand der Reaktion. Um sich dem siegreichen Oesterreich nicht fügen zu müssen, übergab Carl Albert die Zügel der Regierung

seinem Sohn *Victor Emanuel.* Nur unter ihm konnte sich die protestantische Propaganda frei entfalten und hat es auch getan. Auf der ganzen übrigen Halbinsel wurden alle ersichtlichen Erfolge des Protestantismus rücksichtslos vernichtet. Sogar die Existenz der kleinen Gemeinden der in Italien niedergelassenen, ausländischen Protestanten wurde zeitweise bedroht.

Als Papst Clemens XIV. den Jesuitenorden aufhob (1773) berief die um 1607 in Livorno entstandene „Congregazione olandese-alemanna" statt des bisher üblichen katholischen Priesters den reformierten Pfarrer Johann Paul Schultheiss und erhielt von der Regierung des Grossherzogtums Toscana (wohl dank der allgemein aufklärerischen Zeitströmung) dennoch die Bestätigung all ihrer besondern Privilegien. Nach dem Zusammenbruch des Napoleonischen Weltreiches konnten sich unter dem nachdrücklichen Schutze Preussens, Englands und Nordamerikas auch die in den andern Städten niedergelassenen fremden Protestanten zu eigenen Kirchgemeinden zusammentun. So in Turin, Genua, Rom (1819), Neapel, Florenz (1826) und Mailand (1850). Obschon der Gottesdienst abwechselnd in deutscher, französischer und englischer Sprache abgehalten wurde, durften ihre Versammlungssäle von aussen weder durch Fassade, Türme oder dergleichen an Kirchen erinnern. Offiziell hiessen sie *Gesandtschaftskapellen* — woraus der preussische Oberkirchenrat das Recht (?) herleitete, bis in die neuere Zeit sich in einer höchst unangenehmen Weise in die inneren Angelegenheiten und namentlich Pfarrwahlen der deutsch-französisch-reformierten Gemeinden einzumischen, die mehrheitlich aus Schweizern gebildet sind und ihre Pfarrer selbst besolden. Ich verweise auf das einschlägige interessante Quellenwerk des französisch-reformierten Pfarrers in Florenz *Dr. theol. Tony André: „L'église évangélique reformée de Florence depuis son origine jusqu'à nos jours".* (1899 im Selbstverlag des Verfassers).

Eine eigentliche protestantische Propaganda durften diese nur geduldeten Ausländer und ihre Pfarrer natürlich nicht entfalten. Während der 1850er Reaktion musste auch der allmonatliche italienische Gottesdienst in Florenz ausfallen, den sich die dort einflussreichen Graubündner von der ersten Zeit an gesichert hatten. Die Zumutung, Identitätskarten auszugeben, deren Besitzer einzig ihren Predigten beiwohnen dürften, wurde zwar den sich kategorisch weigernden Gemeinden erlassen. Trotz der auf sie lauernden Geheimpolizisten und der sie bedrohenden harten Strafen wagten es gebildete Katholiken nach wie vor, den protestantischen Kult kennen zu lernen und etliche sind überzeugte Protestanten geworden und mutig in die Verbannung gewandert.

Das wurde anders als nach der vollzogenen Einigung Italiens sich wie eine Hochflut die *angloamerikanischen Propagandisten aller Denominationen* sich über das schöne Land verbreiteten. An allen möglichen Anstrengungen liess man es nicht fehlen. In den Ländern französischer und englischer Zunge flossen für die Missionskirchen in Italien beträchtliche Summen, Kirchen resp. Versammlungshäuser und eigene Kinderschulen schossen aus dem Boden, Prediger- und Lehrerbildungsanstalten wurden eingerichtet nnd in allen wichtigen Zentren sogleich eine eifrige Bekehrungstätigkeit entfaltet.

Allein, je weniger der Erfolg den hochgespannten Erwartungen entsprach, desto mehr erwachten die bekannten theologischen Leidenschaften. Arge Befehdungen wechselten mit verfehlten Unionsbestrebungen. Schon in Piemont, während man sich in der Abgeordnetenkammer noch um die Abschaffung des klerikalen Schulgesetzes stritt, gab es Skandal. Die seit Jahrhunderten verfolgten und gehetzten Waldenser, arme und ungeschlachte Alpenbewohner, waren der Los-von-Rom-Bewegung nicht von Anbeginn völlig gewachsen. Allein, man wird den Verdacht nicht so leicht los, die Genfer Frei-Kirche habe einzig für sich allein die Ehre beanspruchen wollen, Italien fürs Evangelium gewonnen zu haben. Die Emissäre ihres Oratoire's nahmen sich der entstehenden, freien Gemeinden an. 1870 auf der Synode zu Mailand gelang es, sie in die „*freie italienische Kirche*“ zu vereinigen. Zugleich wählte sie zu ihrem Kassier einen Pfarrer der schottischen Freikirche und der letztern verschrieb sich somit die kaum geborene Kirche. Dadurch enthob sie sich der finanziellen Sorgen, unterband sich aber dadurch, wie wir noch sehen werden, die Lebensader. Der einreissende Plymouthismus trug auch nicht zur Stärkung der Gemeindlein bei. Wenn *A. von Salis* in seinem „*Evangelium in Italien*“ meint, gerade dieser Kirche gehöre die Zukunft Italiens, so trifft dies meines Erachtens schon längst nicht mehr zu. Es müsste ein anderer, wirklich freier und wissenschaftlicher Geist in diese Kirche einziehen.

Unterdessen waren die *Waldenser* unter ihrem Moderatore C. P. Revel aufgetaut, fühlten sich als Italiener. 1860 setzten sie eine von der „Table“, der Kirchenverwaltung ihrer Täler getrennte *Evangelisationskommission* ein. Jedes Mitglied steht einem der fünf Missionsbezirke vor, in die man Italien teilte. Alljährlich versammeln sich die aus Kirchgemeindedelegierten bestehenden Bezirkskonferenzen und je das dritte Jahr die gemischten Generalkonferenzen (bestehend aus den Kirchgemeindeabgeordneten und sämtlichen Missionspfarrern). Seit 1886 senden die Missionspfarreien auf je 400 Communikanten je einen *Laienabgeordneten* in die eigentliche Waldenser-

synode zu Torre Felice, die je am ersten Montag des Monats September eröffnet wird. Zur Zeit sind es 48 Missionspfarreien und 48 Missions- resp. Evangelisationsposten, während das alte Waldensergebiet aus 15 Kirchgemeinden besteht. Von des letztern Hauptort, Torre Felice wurde 1860 die fünf Jahre vorher gegründete *Theologieschule,* nach der eben neugewählten Landeshauptstadt Florenz verlegt, in der richtigen Erkenntnis, dass die Studenten in ein Zentrum der gesamten Landeskultur gehören. Zugleich sollten sie an der reinsten Quelle die italienische Sprache erlernen, in welcher hinfort gepredigt werden sollte. Bisher hatten sich die meist in Genf ausgebildeten Pfarrer für die eigentlichen, ein italienisch-französisches Patois sprechenden Waldenser des Französischen bedient.

Von anglo-amerikanischem Gelde unterstützt erwarben die Waldenser von der Familie Ricasoli in Florenz den alten *Palast Salviati* (51 Via Serragli). Wo nach der Sage von Zeit zu Zeit der alte Kardinal Salviati mit einem wunderschönen Frauenkopf umging, sind die grossartigen Buchdruckpressen und davor gegen die Strasse, die dazu gehörende, bekannte Buchhandlung *Claudiana.* Auf der andern Seite, rechts neben Portal und Vestibül befindet sich die *Kirche* mit zirka 300 Sitzplätzen. Im ersten Stock sind theologischer *Hörsaal*, Aula, Bibliothek und weiter aufwärts, Professoren- und Pfarrerwohnungen, und für sich die Studentenbuden. Jeder angehende Theologiestudent erhält ein kleines, freundliches Zimmer gratis angewiesen, nebst dem Stipendium, das ihm erlaubt, mit den andern gemeinschaftlichen Haushalt zu machen, einen Koch und Abwart zu engagieren. Die Flügel um den schönen Garten, der einst ein Friedhof gewesen sein soll, beherbergen die Primarschulklassen.

So ist in diesem schönen Riesenhause, das gegen die Strasse zwar die gleiche schmutzig-gelbgraue Fassade hat, wie alle andern der langen Strassenreihe, alles konzentriert, ohne dass eine Abteilung die andere im geringsten störte, und erhält man hier einen genauen Einblick in die Tätigkeit der Waldenserkirche. Die Bücher der Professoren, die Wochenblätter „L'Italia Evangelica", „L'Amico dei Fanciulli" u. a. und die Monatszeitschrift „Rivista Cristiana" machen diese protestantische Bewegung nach aussen bekannt.

Aehnlich, nur in engerm Masstabe, haben sich die Methodisten in Rom, Via 20 Settembre, eingerichtet. Nur muss man dort mit dem Lift in ihre theologische Schule fahren, befindet sie sich doch zuoberst, im 7. oder 8. Stockwerke. Die Methodisten, Baptisten, mährischen Brüder, Heilsarmee, etc. sind gleich organisiert wie in ihrem Ursprungslande und wie bei uns.

Das Wesen der Macht der römischen Kirche.

Referat von Pfarrer *P. Calvino* in Lugano an der Delegierten-Konferenz der zentralschweizerischen Diasporagemeinden.

Hochverehrte Herren, liebe Brüder!
Gott zum Gruss zuvor!

Für Ihre freundliche Einladung, mich an Ihrer Zusammenkunft mit einer Arbeit zu beteiligen, sage ich Ihnen den herzlichsten Dank und als Diasporapfarrer der Waldenser Missionsgemeinde freue ich mich, diese Gelegenheit zu haben, Ihnen den ehrerbietigsten Gruss darzubringen.

Jeder von Ihnen hätte ebensogut und besser wie ich das vorgeschlagene wichtige Thema behandeln können — ich komme also hierher nicht zum Lehren, sondern zum Lernen, mit dem bescheidenen Wunsch mitzuwirken, damit wir gegenseitig Anregung bekommen in dem Studium eines Gegenstandes, der wohl für die gesamte evangelische Kirche, vornehmlich aber für uns Diaspora-Christen von der allergrössten Bedeutung ist. So bitte ich Sie ergebenst, meine Worte mit brüderlicher Nachsicht aufnehmen zu wollen.

Wir befinden uns auf Vorposten als *sentinelles avancées* der evangelischen Kirche einem mächtigen Gegner gegenüber, den wir nicht mit materiellen Mitteln, sondern ausschliesslich mit geistigen Waffen bekämpfen dürfen — den Waffen unserer Ritterschaft.

Umsomehr ist es unsere heilige Pflicht, nicht nur aus respektvoller Entfernung das Aussehen des Gegners, sondern womöglich das *Wesen seiner Macht,* das Geheimnis seiner Organisation, seine Strategie und seine Taktik kennen zu lernen.

Auf der einen Seite hört man vielfach behaupten, dass die Macht der römischen Kirche im Sinken begriffen ist; sie sei vornehmlich in Italien durch den Verlust des Kirchenstaates (1870) gebrochen worden. In Frankreich, durch die bekannten Ereignisse der letzten Jahre, liege sie am Boden. In Oesterreich und Böhmen sei eine Los-von-Rom-Bewegung im Gange, die der römischen päpstlichen Macht einen bedeutenden Abbruch tue und innerhalb des Klerus selbst merke man eine Unzufriedenheit, eine gewisse Insubordination, welche bekannt unter dem Namen *Modernismus*, besonders in Italien und in Frankreich, der vielgerühmten Einheit der römischen Kirche eine tiefe Wunde zu versetzen drohe.

Auf der anderen Seite und gerade in den evangelischen oder in den stark gemischten Ländern, hört man im Gegenteil lebhafte

Klagen über die sichtbare Zunahme des Einflusses der römischen Kirche auf religiösem, politischem und sozialem Gebiet; in Holland, in England, in Deutschland, in den skandinavischen Ländern, ja sogar in Nordamerika und teilweise in der Schweiz.

Wie ist das zu erklären? Auf welcher Seite ist die Wahrheit? Wie gross oder wie gering ist diese Macht? Worin besteht das Wesen dieser Macht (welche auch die Ausdehnung ihrer Wirkung sein möge)? Mit welchen Mitteln übt sie ihren Einfluss aus? Wie sollen wir uns ihr gegenüber verhalten? Diese Fragen sind wohl wert, unser lebhaftes Interesse in Anspruch zu nehmen.

I.

Wir fragen zunächst: *Was ist die römische Kirche?* und indem wir uns gewissenhaft hüten wollen, ein Zerrbild derselben zu entwerfen, antworten wir: Die *römische Kirche* ist *eine alte, historische Grösse.* Ist sie von göttlicher, von menschlicher oder gar von diabolischer Herkunft? Auf die Beantwortung dieser Frage kommt es zunächst nicht an. Auch über ihr Alter wollen wir uns nicht aufhalten. Die Tatsache ist, dass sie eine sichtbare Gesellschaft ist, *ein grosser Verein,* der *über die ganze Welt verbreitet* ist, und wohl der zahlreichste Verein, den wir kennen.

Er zählt angeblich über zweihundert Millionen Seelen aus allen Ländern, Nationalitäten, Sprachen, Ständen: Lateiner, Germanen, Slaven, Anglosachsen, Griechen, Asiaten, Amerikaner, Afrikaner, Australier, Weisse, Gelbe, Schwarze, Sklaven, Knechte, Freie, Bauern, Grundbesitzer, Fürsten, Könige, Kaiser, Analphabeten, Gelehrte, Republikaner, Monarchisten, beiderlei Geschlechts, gehören diesem Verein oder dieser Gesellschaft an und verehren als ihren Präsidenten, oder als ihr Haupt, einen Mann, der in Rom wohnt, und von dem sie behaupten, er sei von Gott eingesetzt und mit göttlichen Befugnissen ansgestattet.

Zu diesem Manne kommen aus aller Herren Länder, jahraus, jahrein, zu tausenden und hunderttausenden, Männer und Frauen, Reiche und Arme, Gesunde und Kranke, deren tiefste Sehnsucht ist, ihn zu sehen, sich zu seinen Füssen zu werfen, sie zu küssen, ein Wort aus seinem Munde zu hören, einen Segen aus seiner Hand zu empfangen.

Dass solch ein Verein etwas Universales an sich hat, dass er, aus so verschiedenen und doch so intim untereinander verbundenen, gekitteten Elementen bestehend, schon *wegen der grossen Zahl* und der Qualität seiner Mitglieder, *eine grosse Macht* darstellt, ist eine nicht zu leugnende Tatsache. Hier müssen wir gleich hinzufügen, dass diese Gesellschaft behauptet, eine religiöse zu sein, ja sie

erhebt den Anspruch, die einzig wahre Religion, die Kirche Christi par excellence zu sein, nennt sich deshalb durchweg die *katholische* Kirche. Inwiefern dieser ihr Anspruch berechtigt ist, werden wir später sehen.

Eine Gesellschaft, deren Mitglieder quantitativ und qualitativ so sind, wie wir es eben konstatiert haben, muss naturgemäss auch *reich* sein, und das ist eine zweite Tatsache, die wir kurz beleuchten müssen.

Hat es eine Zeit gegeben, wo der Apostel sagen musste: ich habe weder Silber noch Gold — so brauchen wir auch nicht einmal den Spruch von Dante:

Ahi Costantin di quanto mal fu matre
Non la tua conversion, ma quella dote
Che da te prese il primo ricco patre

als historische Tatsache anzunehmen, um den Grundstock der *Reichtümer* der römischen Kirche zu erklären. Ohne eine historische Abhandlung hierüber zu schreiben (ganze Bibliotheken sind darüber geschrieben worden, um nachzuweisen, wie die römische Kirche ihre Reichtümer erworben hat), wollen wir uns nur merken, was der Protonotaro Apostolico, Monsignor Liverani [1]) über seinen Kollega, den Kardinal Antonelli schreibt: „Er besitzt das Geheimnis, sich auf alle Weise zu bereichern." Dieses Urteil dehnt sich seit Jahrhunderten über viele Kardinäle, Bischöfe, Erzbischöfe, einfache Priester und vornehmlich unfehlbare Päpste aus.

Wer sich darüber ausführlicher orientieren will, der lese zum Beispiel das Leben Sixtus IV (Papst von 1471—1484) von dem der römische Chronist Infessura schrieb: „Nie hatte dieser Papst Liebe zu seinem Volke gehabt, nur Wollust, Geiz, Prunksucht, Eitelkeit. Aus Geldgier habe er alle Ämter verkauft, mit Korn gewuchert, Abgaben auferlegt, das Recht feil geboten . . ."

Sixtus IV bildet sozusagen den Höhepunkt der päpstlichen Geldgier, den besten Exponent des Systems der Geldmacherei der römischen Kirche.

Derselbe ehrliche päpstliche Monsignor Liverani beklagt unter Pio IX und Antonelli im Jahr 1861: „Il principato di Santa Chiesa trasformato in una Società di traffico e di cambio, i luoghi pii e i baroni romani crebbero strabocchevolmente le loro rendite." Doch bemerkt er, dass diese grosse materielle Macht unfähig ist, die Herzen zu gewinnen: „Fu sempre per me un fatto misterioso che il clero romano ricco di possedimenti d'oro e di proventi . . . con templi splendidi, cerimonie sontuosissime . . . con in pugno mille

[1]) Il Papato, l'Impero ed il Regno d'Italia, pag. 55.

opere di beneficenza e di carità ... egli è per me un fatto misterioso di udire dall'un capo all'altro di Roma: Morte ai preti!" (Liverani, pag. 80).

Nach all dem, was wir aus der älteren oder aus der neueren Geschichte haben erfahren dürfen, muss der *Reichtum* der römischen Kirche geradezu unermesslich sein.

Einen schlagenden Beweis haben wir in einigen weltbekannten Umständen. Als im Jahre 1870 der italienische Staat das sogenannte *Patrimonium Petri* mit Rom als Hauptstadt annektierte, setzte er durch das Garantiegesetz dem Papste als Entschädigung für den Verlust seines Territoriums neben „allerlei anderen Vorteilen" eine jährliche Auszahlung von drei Millionen zweimalhunderttausend Lire aus, eine Summe, die für einen depossedierten Souverän recht schön war. — Minister Bonghi und seine Kollegen, Miturheber der Monstruosität, die man Garantiegesetz nennt, glaubten, der Papst würde mit beiden Händen zugreifen, sich mit dem neuen Stand der Dinge zufrieden erklären und mit dem Königreich des neuen Italiens aussöhnen.

Weit gefehlt! Der Papst lachte über diese Misère von drei Millionen und zeigte bald, dass er sie ohne die mindeste Gène entbehren konnte. Als er starb, hinterliess er die Bagatelle von 120 Millionen.

Als kürzlich in Frankreich die Kongregationen aufgehoben wurden und der römisch-katholischen Kirche unzählige Häuser, Liegenschaften und Gelder konfisziert wurden, glaubte die französische Regierung, es würde das die päpstliche Partei zu Boden werfen; da hat man gesehen, wie der französische Klerus den Schlag mit der grössten Leichtigkeit ertragen hat.

Die Kongregationen suchten zum Teil ihre Zuflucht in Italien, und brachten so viel Geld ins Land, dass dies mit eine Hauptursache der bekannten Hebung unserer Finanzen gewesen ist. Man hat mit ziemlicher Sicherheit erfahren können, dass in Rom selbst die Kapuziner — Nachfolger des Poverello d'Assisi — eine jährliche Einnahme von zweiundeinhalb Millionen Lire, die Assomptionisten vier Millionen haben, die Mönche von San Vincenzo di Paola besitzen daselbst ein Kapital von 15 Millionen, ebensoviel haben die Maristen, die Pères-Blancs eine jährliche Einnahme von zwei Millionen durch ihre Wein- und Liqueurgeschäfte.

Ungeheuer reich sind auch die Lazaristen. Von vielen andern Orden hat man nichts bestimmtes erfahren können. Von einer ausgewiesenen Kongregation erfuhr ich in einem kurzen Aufenthalt, den ich vor einem Jahr in Paris machte, dass sie bei den Banken einer einzigen Stadt in Kanada über hundert Millionen deponiert

hatte. Wie viel Geld der Peterspfennig einbringt, wie viel der Strom der Pilger, die nach Rom kommen, das weiss Gott allein.

Am allerreichsten aber sind die Jesuiten. Und notabene alle diese Ordensglieder sind durch ein dreifaches Gelübde gebunden: Keuschheit, Gehorsam und Armut. Was wird dann gelten für den Klerus, der durch das letzte Gelübde nicht gebunden ist? Denken wir nur an die Decima und an die Messen.

Will man sich eine Idee machen von den Besitzungen, die in Italien allein in den Händen der Priester waren vor dem sogenannten „Incameramento dei beni ecclesiastici", so höre man, was am 22. Mai 1909, im italienischen Parlament bei einer Debatte über die Verwaltung der Kirchengüter, der Minister Orlando gesagt hat: „La retrocessione dei beni alla chiesa sarebbe la soppressione dello statto" (Die Zurückgabe dieser Güter an die Kirche wäre gleichbedeutend mit der Vernichtung des Staates). Corriere della Sera, 23 maggio 1909.

„Una statistica completa del patrimonio di tutte le opere pie che visono in Italia darebbe un sommato da sbalordire." (Italia nera, pag. 88 e 104.)

Auch in derselben Sitzung hat der Abgeordnete Chiesa nachgewiesen, dass die Jesuiten es meisterhaft verstehen, sich der Steuerpflicht zu entziehen, worauf ihr Blatt, die „Vera Roma" (30. Mai) mit der grössten Unverfrorenheit antwortete, die Jesuiten täten nur, wie so viele andere Steuerpflichtige.

Über die Art und Weise[1]) wie die römische Kirche es von jeher verstanden hat und immer besser versteht, Geld zu machen, könnte man ein ganzes Werk schreiben: Ablasshandel, Tarif für Gnaden, Tarif für Beatifikationen, Tarif für Sündenvergebung, Tarif für Messen, um die Seelen aus dem Fegefeuer zu erlösen — unzählig sind die Einnahmequellen, die wir nicht alle aufzählen können.

Die Tatsache, die wir feststellen wollen, ist folgende; *Die römische Kirche besitzt unermessliche Reichtümer und dieser Reichtum gehört mit zum Wesen ihrer Macht.*

Ist eine Armee zahlreich und verfügt sie über viel Geld, so muss sie ausserdem gut organisiert und gut diszipliniert sein.

Wir bewundern mit Recht die mustergültige Organisation der preussischen oder deutschen Armee oder der helvetischen Postverwaltung. Diese Institutionen aber erstrecken sich bloss auf ein Stück Erde. Die Organisation der römischen Kirche dagegen erstreckt sich über die ganze Erde.

[1]) Cfr. Italia nera, pag. 86, 87, 93, Captazione di eredità, pag. 102, 103.

Der eine Herr, der in Rom seinen Wohnsitz hat, zählt als seinen getreuen Generalstab eine grosse Anzahl Menschen, die man Kardinäle, Erzbischöfe, Bischöfe, Nuntien, Prälaten nennt und die allesamt ihm den Eid der Treue geleistet haben. Jeder von diesen Herren hat wiederum zu seiner Verfügung eine Anzahl Untergebener, die man Erzpriester, Canonici, Priester, Vicare, Diakonen und Seminaristen usw. nennt, die aber ohne Ausnahme dem Bischof in der feierlichsten Weise gewisse Gelübde abgelegt haben, — einige drei: Gehorsam, Keuschheit, Armut — die meisten wenigstens zwei: Keuschheit und Gehorsam, von denen das letzte als das wichtigste betrachtet wird. Das Zölibat für Priester, Mönche, Nonnen ist deshalb eingeführt worden, nicht um diese unglücklichen Menschen keuscher zu machen, sondern um sie dem Willen des Papstes gehorsamer zu machen. Gefällt es dem Herrn im Vatikan, irgend eine Kundgebung zu erlassen, so braucht er keinen Menschen um Rat zu fragen, keinem braucht er Rechenschaft abzulegen — seine Befehle haben in den fünf Weltteilen *forza di legge* und finden in dieser Armee von Bischöfen, Priestern, Mönchen, Nonnen gehorsame Vollzieher, die, durch keine Familienrücksichten gebunden, handeln, als ob sie allesamt Kinder wären des einen Mannes.

Und worauf stützt sich die Autorität dieses Menschen? Sie behauptet göttlichen Ursprungs zu sein — und aus denselben Büchern, in denen uns die zehn Gebote Gottes und die Einsetzung der Sakramente erklärt werden, erfahren wir die angebliche göttliche Einsetzung dieser Kirche, welche behauptet, die alleinige richtige christliche universelle Kirche zu sein. Da lesen wir:

„Die Kirche hat von Anfang an (seit 19 Jahrhunderten) ein Oberhaupt — sie ist ein Reich für die ganze Erde — das Haupt hatte stets seinen Sitz in Rom.

„Zur Leitung und Regierung der Kirche hat der Herr das Kollegium seiner Apostel ermächtigt und an ihre Spitze den Petrus gestellt und das bis an das Ende der Welt; Petrus und die Apostel leben in ihren Nachfolgern (Bischöfe, Kardinäle, Papst), so lange die Kirche besteht.

„Der Herr hat bei dem ersten Zusammentreffen den Simon als seinen Apostel erwählt und ihm allein einen andern Namen, Petrus, gegeben. Später hat er den Namen erklärt: du bist Petrus (Felsen) und auf diesen Fels will ich meine Kirche bauen und die Pforten (Mächte) der Hölle werden sie nicht überwältigen.

„Dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches (Kirche) geben. Was immer du binden wirst auf Erden, das soll auch im

Himmel gebunden sein; und was immer du lösen wirst auf Erden, das soll auch im Himmel gelöst sein.

„Nach seiner Auferstehung hat der Herr den Petrus dreimal gefragt: Liebst du mich? sodann sprach er zu ihm: Weide meine Lämmer, weide meine Schafe."

„Petrus ist der Felsen, die Kirche ist das Gebäude; Petrus hat die Schlüssel und damit die Aufsicht, die Verwaltung des Hauses; Petrus ist der Hirt der ganzen Herde und nicht bloss eines Teiles derselben.

„Es war Gottes Fügung, dass Petrus seinen bleibenden Sitz in Rom genommen und dadurch die höchste Gewalt mit der römischen Kirche verbunden hat.

„Jeder einigermassen unterrichtete katholische Christ weiss, dass er nur so lange und insoweit Katholik bleibt, als er an das Wort seines Heilandes glaubt und seine Anordnungen und Gebote befolgt, daher auch alles, was die Kirche und ihr Oberhaupt lehrt und befiehlt, als vom Heilande gelehrt und befohlen ansieht und anerkennt".

„Es kann daher niemand vom Papst abfallen, ohne auch von der Kirche abzufallen und folglich der ewigen Seligkeit verlustig zu gehen."

So in aller Kürze die offizielle, populäre Lehre. Das Prestige, welches dem Papsttum als Basis dient, ist der allgemeine Glaube, der Papst sei das Haupt der Religion und der Vikar Jesu Christi. Ist das der Fall, so muss jeder, der das glaubt, ihn als seinen Vater, sein Haupt, dem man unbedingten blinden Gehorsam schuldig ist, betrachten. Etwas dagegen zu tun, wäre Gottlosigkeit.

Die *theologische, offizielle Lehre* ist etwas ausführlicher und noch anspruchsvoller: *Papa supra jus, contra jus, extra jus, omnia potest.* Das Konzil zu Florenz 1438 sagt: „Der heilige Stuhl oder römische Pontifex hält das Primat in der ganzen Welt, er ist der Nachfolger Petri des Apostelfürsten, er ist der Stellvertreter Christi, das Haupt der gesamten Kirche, der Lehrer und Führer aller Christen et ipsi in Beato Petro pascendi, regendi, et gubernandi universam Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse, quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum et in sacris canonibus continetur."

Man denke weiter an die Bulle: Unam Sanctam Bonifaz' VIII, Summis desiderantes affectibus Innocenz' VIII, Unigenitus Clemens' XI und schliesslich, last not least, an den Syllabus.

Ich brauche in dieser Versammlung nicht auf die Vermischung von einem Körnchen Wahrheit mit einer Menge von Irrtum, Ver-

fälschungen und krassen Lügen [1]), die diese Sätze enthalten, aufmerksam zu machen. Das eine müssen wir aber hier besonders fest ins Auge fassen.

Diese Mischung ist für Millionen Menschen von jedem Stand und Beruf, von jeder Nationalität, von jedem Bildungsgrad, vom Schuster bis zum Kaiser, vom Packträger bis zum Universitätsprofessor, heilige religiöse Wahrheit, bei welcher ihr Verstand eine Befriedigung ihres Bedürfnisses nach göttlicher Autorität, ihre Seele eine Beruhigung inbezug auf das ewige Heil findet. Und es ist nicht zu bezweifeln, dass viele dabei ganz aufrichtig sind.

Eine Nacht fuhr ich von Bologna nach Florenz. Auf der harten Bank dritter Klasse fing ich an zu schlummern, als meine Aufmerksamkeit durch ein lebhaftes Gespräch im benachbarten Koupee in Anspruch genommen wurde. Zwei Männer aus dem Volke unterhielten sich miteinander: Mein lieber Freund, sagte der eine, du nimmst doch an, dass es einen Gott giebt? — Jawohl. — Nun, wenn es einen Gott gibt, so muss der Papst unfehlbar sein! — Wieso? versetzte der andere. — Ganz einfach so: Wenn es einen Gott gibt, so kann er uns nicht ohne Führer (guida) durchs Leben, zur ewigen Seligkeit lassen — der Führer muss der höchste sein in der Kirche und der ist der Papst, als von Gott eingesetzter Führer muss er unfehlbar sein. — Du magst Recht haben!

Für diese Männer war die Unfehlbarkeit und Autorität des Papstes ein Postulat ihres Verstandes und ihres Gemütes, also ein religiöses Bedürfnis. Der liebe Gott ist weit, weit weg im Himmel. Der Herr Jesus ist ausser Kurs gesetzt; der sichtbare materielle Papst ersetzt alles!

Und wie sucht die römische Kirche dieses Bedürfnis zu wecken, wo es noch nicht zum Ausdruck gekommen, zu befriedigen und auszunutzen, wo es lebendig ist?

Gerade vermittelst ihrer wunderbaren Organisation, welche es versteht, die zahlreich vorhandenen Kräfte an Menschen und Geld so zu verwerten, dass sie neue Kräfte erzeugen und so die Macht weiter entwickeln und ausdehnen.

Die römische Kirche versteht es ausgezeichnet, die verschiedensten Gaben und Eigenschaften (gute und schlechte) ihrer Anhänger und Werkzeuge zu verwerten: Glaube, Aberglaube, Eifer,

[1]) Eine Lüge, dass Petrus Bischof von Rom gewesen sei — sicher ist er niemals in Rom gewesen; eine Lüge, dass Petrus der Hirt der ganzen Herde sei; eine Lüge, dass der Papst sein Nachfolger sei; die grösste aller Lügen mendacium mendaciorum ist, dass die römische Kirche ihr Fundament im neuen Testament habe.

Ehrgeiz, Aufopferungsfähigkeit, Egoismus, Liebe zur Wahrheit, Hang zur Lüge, Tugend und Sündhaftigkeit, wer sich für den Nächsten (aus Liebe) opfern will, wie der Streber, der nur Karriere machen will, die edelsten Menschentriebe und die niedrigsten usw. Die Kirche hat wahrhaftig einen guten Magen, ist aber auch ein vorzüglicher Koch. Für jeden Geschmack hat sie ein Speise, für jedes Bedürfnis eine Befriedigung, fürs Herz, für den Verstand, für das Gemüt, für die Sinne, für den lebens- und genussfrohen Menschen, wie für die weltmüde Seele, die hinter den Mauern eines Trappistenklosters den Frieden suchen will, den sie sonst nirgends gefunden hat.

Schon in einer bescheidenen Dorfkirche römischen Bekenntnisses kann man in den Zeremonien, welche da vor sich gehen, merken, dass das andächtige Volk, ohne etwas zu verstehen, an den Zeichen, an den Verbeugungen, an dem Gemurmel des in prächtigem Gewand offizierenden Priesters doch wie gefesselt ist, sich bekreuzt, Gebete murmelt, niederkniet, aufsteht, manövriert mit der Präzision eines preussischen Bataillons — und genau dasselbe tut es in den vielen tausenden von Kirchen und Kapellen, die auf dem ganzen Erdboden römisch-katholisch heissen. Der Stil ist überall derselbe. Der Unterschied besteht nur in einem grösseren oder kleineren Aufwand von Ornamenten. Aber wenn eine stille Messe wie ein Balsam für eine andächtige, betrübte Seele ist, welchen Genuss kann eine romantisch angelegte, kunstliebende Seele finden bei einem feierlichen Hochamt im Mailänder Dom oder gar in der Peterskirche in Rom? Die Majestät des Gebäudes, der Reichtum an Statuen und Gemälden, die vielen Priester und Offizianten in den prächtigsten Gewändern — die feierlichen Orgeltöne, die Herrlichkeit des Chorgesanges und des Gemeindegesanges, und der Dunst des Weihrauches, welcher Gebete und Opfersinn der gläubigen Seele symbolisieren muss und dazu noch der Umstand, dass bei hochfeierlichen Gelegenheiten, wie bei der Seligpreisung der Jungfrau von Orléans, zu zehn-, zwanzig-, fünfzigtausend und mehr beisammen sind. Das alles kann einem prädisponierten Gemüt so imponieren, dass es sich mit unwiderstehlicher Gewalt zu dieser grossen Gemeinschaft hingezogen fühlt.

Eins dürfen wir gar nicht vergessen noch unterschätzen: die römische Kirche enthält sämtliche Elemente der evangelischen Wahrheit. Nehmen Sie ihre Katechismen, zum Beispiel den von Martin, Bischof von Paderborn, und Sie werden unzählige Seiten mit Interesse, mit Zustimmung, mit Erbauung sogar lesen; nehmen

Sie das Messbuch, da entdecken Sie, unter dem Schutt der Jahrhunderte, eine Masse von köstlichen Perlen; wie viele Gebete sind darin enthalten, die jeder von uns von Herzen mitsprechen würde, nicht nur das „Misere mei Domine secundum magnam misericordiam tuam“ und ähnliche, die aus Bibelsprüchen bestehen, sondern auch viele andere, die im Laufe der Jahrhunderte als Ausdruck der Frömmigkeit tieffühlender christlicher Seelen entstanden sind.

Von erschütternder Schönheit bleibt immer der „Dies irae...“ oder der „Jesu Redemptor omnium ...“ oder das Gebet für einen Sterbenden; aber welche Mischung von Frömmigkeit und Aberglauben, von Wahrheit und Irrtum, im „Lauda Sion Salvatorem ...“ oder im „Pange lingua ...“ und in vielen anderen, wo Perlen und Glassplitter durcheinander gemischt sind.

Die meisten frommen römisch Katholischen sind nicht imstande, die Mischung zu merken und schlucken alles herunter, als unumstössliche göttliche Wahrheit, und selbst aufgeklärte Leute, wie Alessandro Manzoni und Fogazzaro beten wie der einfältigste Bauer. Der Glaube wird in Aberglauben verwandelt.

Woher kommt das? Vor allem von der grossen Unkenntnis der heiligen Schrift, namentlich in lateinischen Ländern. Um die christliche Religion ungenierter verfälschen zu können, hat die römische Kirche instinktiv seit dem XIII. Jahrhundert (Konzil zu Tolosa 1229) die Lektüre der Bibel verboten. Petrus Waldés und die von ihm und seinen Anhängern eifrig betriebene Verbreitung des Evangeliums waren dem römisch-katholischen Klerus ein Dorn im Auge. Wir könnten ein ganzes Werk über dieses Thema schreiben, müssen uns aber hier damit begnügen, einige Punkte zu berühren.

Das tridentinische Konzil beschloss, dass der Grundtext der heiligen Schrift nicht das Hebräische und Griechische wären, sondern die lateinische Vulgata und verbot jede Übersetzung derselben in die Volkssprache. Die angeführten Hauptgründe sind folgende:

Die heilige Schrift ist zufällig entstanden, ohne besonderen göttlichen Befehl. — Sie enthält nicht alles, was zum Heil nötig ist. — Ausserdem ist sie dunkel, das Volk darf sie nicht lesen.
Conc. Trid.

Die, welche behaupten, die Lektüre der heiligen Schrift müsste jedem erlaubt sein, verbreiten eine falsche ärgerniserregende, ketzerische und verderbliche Lehre. Index Reg. V.

Wie viele Verfolgungen Waldenser, Hugenotten, Reformierte, evangelische Christen überhaupt haben leiden müssen wegen ihres

Glaubens, ihrer Liebe zur Bibel, ist bekannt. Erst in den Ländern, wo die glorreiche Reformation des XVI. Jahrhunderts den Sieg davontrug, ist die Bibel wieder ein Volksbuch geworden.

In Frankreich ist das öffentliche Bibellesen erst seit der grossen Revolution wieder möglich geworden. In Italien war die Bibel bis zum Jahre 1848, in Rom besonders bis zum 20. September 1870 eine streng verbotene Ware. Das Resultat ist, dass die grosse Masse des italienischen Volkes vom Schuster bis zum Minister, vom Packträger bis zum Universitätsprofessor, mit wenigen Ausnahmen, eine überraschende Unkenntnis des wahren, ursprünglichen Christentums an den Tag legen. Wer tiefe, aufrichtige religiöse Bedürfnisse hat, ist nicht in der Lage, zwischen wahrem und verfälschtem Christentum zu unterscheiden und glaubt alles, was die Kirche lehrt[1]) und in dieser frommen Unwissenheit liegt ein Stück vom Wesen der Macht der römischen Kirche

Auf der andern Seite erleben wirs, dass wer durch Nachdenken zur Überzeugung kommt, dass diese oder jene Lehren widersinnig sind, aus derselben Bibelunkenntnis nicht imstande ist, Wahrheit und Irrtum zu unterscheiden, und schüttet das Kind mit dem Bade aus. Um den Papst und seinen Klerus zu bekämpfen, bekämpfen sie das ganze Christentum. Einem bekannten Schwätzer ist sogar eingefallen, ein dickes Buch zu schreiben, um nachzuweisen, dass Christus nie gelebt hat — folglich kann der Papst nicht sein Nachfolger sein.

Lassen Sie uns aber zu der wohlorganisierten Armee — oder Hierarchie zurückkehren. Clero regolare e clero secolare: Priester, Mönche, Nonnen — eine Masse von Orden und Kongregationen.

Ein Mittelding zwischen Clero regolare e clero secolare bilden die Jesuiten, unter welcher Benennung wir nicht bloss die sozusagen offiziell eingetragenen Mitglieder der von Ignaz von Loyola gegründeten Gesellschaft verstehen, sondern all die verwandten Orden und einzelnen Menschen, Priester, Mönche, Nonnen, Laien, die sich dazu hergeben, willige Werkzeuge des „schwarzen Papstes“ zu sein.

Hat einmal der französische Bischof Dupanloup den berühmten Satz ausgesprochen: *Mon clergé marche comme un régiment*, so kann heute mehr wie je jeder Bischof es ihm nachsprechen, allen voran

---

[1]) Von der unbefleckten Empfängnis der Maria bis zu der schöpferischen Macht des Priesters, der in der Messe imstande ist, die Hostie in Fleisch und Blut Christi zu verwandeln.

der höchste römische Bischof, dem alle die andern mit ihrem Gesamtklerus untertan sind.

So entfaltet diese wunderbar organisierte, gefügige Armee ihre emsige Tätigkeit über die ganze Erde und sucht, nicht ohne Erfolg, jedes Gebiet der menschlichen Tätigkeit zu beherrschen. Sie schickt Missionare bis zu den fernsten, fremden Völkern, um durch Predigt, Unterricht und andere Mittel sie zum römischen Glauben zu führen, und wir müssen uns hüten, ihren Eifer, ihre aufrichtige Frömmigkeit, ihren Aufopferungssinn, ihre Erfolge gering zu schätzen. Wo sie Eingang findet, wie da wo sie seit Jahrhunderten zuhause ist, nimmt sie das Kind womöglich bei der Geburt an, gliedert es durch die Taufe in die Reihe der Mitglieder der Gesellschaft oder des Vereins, der Kirche heisst, ein, dann durch verschiedene Handlungen, Sakramente, Gebräuche oder Zeremonien hindurch, in den wichtigsten Momenten des Lebens: Konfirmation oder Firmung, Beichte, Kommunion, Ehe, letzte Ölung, lässt sie jedes Individuum seine Zusammengehörigkeit zum Ganzen fühlen und zugleich seine Abhängigkeit von der Kirche, ja bis nach dem Tod, bis durchs Fegefeuer hindurch, bis zur Seligsprechung, wenn es ihr konveniert, bemüht sie sich, der Welt zu zeigen, dass ihr Einfluss wirklich katholisch, das heisst, universell ist.

Sie besitzt eine bewunderungswürdige Begabung, sich in allen Verhältnissen zurecht zu finden. Man könnte ein ganzes Buch schreiben über das *Anpassungsvermögen* der römischen Kirche. Das Familienleben beherrscht sie vornehmlich durch die Beichte, das soziale Gebiet durch alle möglichen Einrichtungen. Sie gründet Waisenhäuser, Krankenhäuser, allerlei Confraternités für Männer und Frauen, ja sogar für Kinder.

Für die, die lustig sein wollen, ordnet sie alle möglichen Feste an: der Karneval in Rom, in Venedig, in Köln ist berühmt, die Corsa dei Barberi in Rom war ebenso berühmt wie der Karneval; die Colombina in Florenz hat sich dermassen im Volksleben eingebürgert, dass sie schwerlich ausgerottet werden wird.

Hat aber jemand unter dem Druck des Schuldbewusstseins das Bedürfnis, durch besondere Werke seine Sünden zu büssen, um Trost, Vergebung und Frieden zu finden, so hat die römische Kirche auch dafür Rat. Der Beichtstuhl wird ihm Mittel und Wege vorschreiben, um mit Sicherheit ans Ziel zu gelangen.

Die *Einrichtung der Beichte* oder das Recht der Vormundschaft bildet ein wichtiges, vielleicht das wichtigste Hauptstück im Wesen der Macht der römischen Kirche. In diesem Kapitel wie in vielen andern sind die römischen Theologen nicht bloss mit der biblischen Lehre im Widerspruch, sondern (mit sich selbst)

untereinander. Einig sind sie alle darin, dass die Beichte oder das Sakrament der Busse[1]) göttlicher Einsetzung ist, aber während Bellarmin die Einsetzung der Beichte schon im 3. Kapitel der Genesis erblickt, bekennt ehrlich Thomas von Aquino, der Hoftheologe der römischen Kirche: Praeceptum de confessione non est ab homine primo institutum, quamvis sit a Jakobo promulgatum: sed a Deo institutionem habuit, quamvis expressa ipsius institutio non legatur (summa suppl. 6.2). Und Bischof Martin von Paderborn bei der Erklärung von Joh. 20, 22 und 23: „Nehmet hin den heiligen Geist usw." drückt sich sehr vorsichtig aus: „Nach der göttlichen Tradition und der ausdrücklichen Lehre der Kirche hat Christus mit diesen Worten die Gewalt der Sündenvergebung, die er selbst ausgeübt hatte, auf seine Apostel und deren Nachfolger, die Bischöfe und die Priester wirklich übertragen, und er hat diesen daher nicht bloss die Gewalt verliehen, die Sünden für vergeben zu erklären, sondern er hat, wie die heilige Synode von Trient sagt, durch diese „ausgezeichnete Handlung und in diesen so klaren Worten, den Aposteln und ihren rechtmässigen Nachfolgern die Gewalt verliehen, die Sünden auch wirklich zu vergeben und zu behalten, um die nach der Taufe gefallenen Gläubigen mit Gott wieder zu versöhnen. (Conc. tr. sess. XIV, Cap. 1). Wer das nicht glauben will: anathema sit."

Weiter erklärt das Tridentinische Konzil: Wenn jemand behauptet, es sei nach göttlichem Gesetz zur Vergebung der Sünden nicht notwendig, im Sakrament der Busse ... jede Sünde zu beichten ...: anathema sit.

Solcher offiziellen Lehre und Verdammungsaussicht gegenüber kann man sich leicht denken, welche Angst inbezug auf sein ewiges Seelenheil den gläubigen Katholiken ergreift, wenn er es versäumt, den richtigen Weg zur Sündenvergebung zu betreten, und da die Kirche verlangt, dass man wenigstens einmal jährlich eine gründliche Beichte ablege, so sind, besonders in der Woche vor Ostern die Beichtstühle überfüllt und ein aufmerksamer Beobachter könnte sich leicht vergewissern, dass mancher, der sich 51 Wochen lang als Freigeist, Priesterfresser, vielleicht sogar Gottesleugner gebärdet hat, plötzlich vom Beichtbedürfnis, wie von der Influenza, befallen wird und, möglichst unbemerkt, zum Tribunale della Penitenza kriecht.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, eine theologische Prüfung der Lehre und Praxis der Ohrenbeichte vorzunehmen, sonst könnten wir leicht nachweisen, dass sie, in ultima analysi, die Negation

---

[1]) Die quasi Materia des Sakramentes der Busse besteht aus drei Teilen: **Reue, Beichte und Genugtuung.**

des Evangeliums ist: der Mensch-Priester usurpiert die Stelle, die dem allmächtigen und allbarmherzigen Gott allein gehört.

Dass es Priester und Poenitenten gibt, die es aufrichtig und ernst meinen, wollen wir keineswegs in Abrede stellen. Dessenungeachtet bleibt die Ohrenbeichte nicht bloss ein intellektueller Irrtum, sondern eine Quelle unzähliger Übel und Verirrungen auf sittlichem Gebiet. Es würde genügen, die Bücher zu lesen, aus welchen die Beichtväter ihre Instruktionen schöpfen, um schamrot zu werden. Solange Rom unter der päpstlichen Allmacht stand, musste jeder, unter Androhung schwerer Kerkerstrafen, regelmässig beichten und trotzdem, oder gerade deshalb, war Rom die korrumpierteste Stadt der Christenheit: Luigi Desanctis, der selber römischer Priester und Beichtvater war, schreibt: „La bestemmia contro Dio è il vizio dominante del Romano, ma il bestemmiatore si confessa, parte assoluto e non ancora uscito di chiesa incomincia a bestemmiare. L'ubriachezza, l'omicidio, il furto, la frode, l'adulterio sono delitti assai comuni, ma chi li commette se ne confessa e si crede assolto, e l'immoralità non solo non si arresta, ma per la facilitá di esser perdonata a prezzo di preghiere si commette senza ribrezzo ... „Le statistiche criminali sono li per deporre che nei paesi ove è in uso la confessione i delitti sono assai maggiori che non lo siano nei paesi protestanti ...

„Il più sfacciato libertino non potrebbe leggere senz' arrossire le turpitudini che trovansi nei libri di teologia morale; ed è su questi libri che si forma l'educazione dei chierici nei seminari. Quelle giovani menti, fervidi, più che mai esaltate per la forzata privazione, dopo quattr' anni impiegati nello studio di tutte le possibili ed imaginabili laidezze, cosa faranno quando nel fiore della loro gioventù, si trovano da solo a solo con vaga fanciulla, con giovane sposa che ad essi apre il suo cuore confidando le proprie debolezze!“

Durch die Ohrenbeichte ist der Begriff selbst der Sünde verfälscht. Wissen Sie, wie zum Beispiel in der Diözese von Como die Sünden eingeteilt sind? Da liest man in einer Tabelle, die in jedem Beichtstuhl verdeckt aufgeschlagen ist, ein Verzeichnis der schwersten Sünden, die der gewöhnliche Beichtvater nicht verzeihen kann, sondern nur der Bischof.

Die erste, die schwerste Sünde ist: Accessus tertio ad templa aut conventus haereticorum tempore quo habetur sermo aut celebrantur ritus sectae. Die zweite ist: Homicidium voluntarium.

Welche furchtbare Macht ist die Beichte in den Händen des römischen Klerus! „Alle und jede Sünde und die Umstände noch dazu, welche die Art der Sünde ändern“ muss das gläubige Schaf

seinem Beichtvater ausführlich berichten und jede Frage beantworten, die an ihn gerichtet wird.

So kann der Klerus wie der allwissende Gott, alles wissen, was in der ganzen Christenheit, in Familie, Haus, Gesellschaft vorgeht, und zu dieser Macht ist er gelangt, dank der Unwissenheit seiner Patienten, vermittelst einer Verfälschung der heiligen Urkunden des Christenglaubens, die uns wohl recht deutlich von der Notwendigkeit von Reue, Busse, Bekenntnis unserer Sünden sprechen, aber kein Wort enthalten von der Ohrenbeichte, noch von der Monopolisierung derselben in den Händen einer Kategorie von Menschen, die Klerus heisst.

Wie Papst Gregor VII das Priesterzölibat eingeführt hat, weil er sagte: die Kirche kann erst von der Herrschaft der Laien befreit werden, wenn die Priester von der Herrschaft der Frau befreit werden, so hat Innocenz III den Beichtzwang definitiv eingeführt, damit dadurch der Priester die Frauen unter seine Herrschaft bekäme und durch die Frauen die Männer und das ganze Laienvolk. Die Apologeten der römischen Kirche behaupten, das Beichtgeheimnis sei niemals verletzt worden. Wir wollen gar nicht in Abrede stellen, dass es ehrliche Beichtväter gegeben hat. Die meisten haben wohl kein Interesse, die Konfidenzen ihrer Poenitenten weiter zu erzählen. Aber wenn es im Interesse der Politik der Kirche liegt, etwas zu erfahren, so darf der Papst, darf der Jesuitengeneral einen Beichtvater von seinem Eid entbinden. Nur ein Beispiel, aber klassisch: Als im Jahre 1848 die römische Republik die Archive der Inquisition eröffnete, da fand man Briefe von piemontesischen Bischöfen, welche unter der Nota „sotto segreto" (unter Geheimnis) dem Papst die Berichte des Beichtvaters von König Karl Albert, der zum Konstitutionalismus neigte, mitteilten. Der Beichtzwang ist die frechste polizeiliche Massregel gegen Hohe und Niedrige, und Priesterzölibat und Beichtzwang gehen Hand in Hand und gehören zum Wesen der Macht der römischen Kirche.

Ungeheuer ausgedehnt ist immer gewesen der Einfluss der römischen Kirche auf politischem Gebiet. Besondere Dienste hat hier der Jesuitenorden ihr geleistet. Die Jesuiten haben es vor allem verstanden, ihre Netze über die ganze römische Kirche auszuwerfen, zunächst um selber die Herrschaft zu führen.

Es ist bekannt, dass die Jesuiten in Rom selbst ein Zufluchtshaus für reuige, schöne Sünderinnen gegründet haben. Diese waren zum Teil gewesen und waren noch die Maitressen von Kardinälen und anderen hohen Würdenträgern der heiligen Kirche. Durch jene Weiber konnten die Jesuiten alles erfahren, was sie wollten; des-

halb erteilten sie ihnen leicht die Absolution und hiessen sie weiter sündigen — die Jesuitenmoral erlaubt das.

Von der Zeit, wo die Inquisition funktionieren durfte, wollen wir nicht weiter reden, auch nicht von der, in welcher es Mode war, dass jeder Herrscher einen Jesuiten als Beichtvater hatte. Damals war die Politik von der römischen Kirche durch die Jesuiten vollkommen beherrscht. Die wenigen Päpste, die sich der Leitung der Jesuiten haben entziehen wollen, haben es bekanntlich schwer büssen müssen.

Wir wollen heute nicht weiter zurückgreifen als bis zum Jahre 1870, wo die römische Kirche durch den Verlust des Kirchenstaates und der Stadt Rom selbst das sichtbarste Stück ihrer irdischen materiellen Basis verlor.

Welche grossartige Niederlage die päpstliche Politik der Kaiserin Eugenie und ihres Beichtvaters kurz vorher erlitten hatte, ist eine Parenthese, die wir hier nur anzudeuten brauchen.

Tatsache ist es, dass, als die Soldaten Viktor Emanuels durch die Bresche von Porta Pia in die ewige Stadt einzogen, die zivilisierte Welt dachte, es wäre jetzt aus mit der Macht des Papsttums, vor allem mit der politischen. Viele hofften auf eine Erneuerung auf religiösem Gebiet. Protestantischerseits sah man mit besonderer Sympathie auf die Bewegung, die den Namen Altkatholizismus annahm.

Man betrachtete einen *Döllinger* in Deutschland, einen *Hyacinthe Loyson* in Frankreich wenn nicht als Reformatoren, doch wenigstens als Herolde und Vorläufer einer neuen Reformation. Aber aus dem Altkatholizismus ist nicht viel geworden, aus welchem Grunde, können wir hier nicht untersuchen.

Tatsache ist es, dass gerade in der Niederlage die Kompaktheit der römischen Kirche, die eiserne Disziplin ihrer Hierarchie, die politische Klugheit ihrer leitenden Männer, der blinde und doch instinktive intelligente Gehorsam der sogen. *hörenden* Kirche sich glänzend bewährten. Hier brauche ich nur zu erwähnen, wie sie es verstanden hat, die Fehler der grössten Politiker des protestantischen Preussens, die wegen ihrer protestantischen Unkenntnis des Wesens der römischen Kirche und ihrer Geschichte den unglücklichen Kulturkampf entfesselt hatten, auszunützen, um nicht nur ungebeugt daraus hervorzugehen, sondern sogar dem mächtigsten protestantischen Staat des Kontinents die Friedensbedingungen zu diktieren und den eisernen Kanzler *nolens volens* nach Canossa zu führen.

Aus Unkenntnis des Wesens der Macht der römischen Kirche hat der riesengrosse Bismark die Gleichgültigkeit schwer büssen

müssen, mit welcher er und die andern Politiker Europas die Warnung aufnahmen, die der damalige bayrische Ministerpräsident Chlodwig v. Hohenlohe an die europäischen Regierungen richtete (Zirkulardepesche vom 9. April 1869) betreffend die Gefahren, welche die Unfehlbarkeitserklärung als Proklamierung des Universalepiskopats des Papstes für alle zivilisierten Völker enthielt, indem dieses neuformulierte Dogma nur eine unumwundene Erklärung der päpstlichen Omnipotenz auf dem religiösen und auf dem politischen Gebiet, wie sie schon im Syllabus von 1864 ausgesprochen worden, war (Th. Kolde p. 65, Sybel. Klerikale Politik im 19. Jahrhundert). Es ist auf juridischem Gebiet der Triumph des kanonischen Rechtes auf Kosten des Volksrechtes. (It. Nera 94.)

Ist augenblicklich die Macht des musterhaft geschulten päpstlichen Zentrums im deutschen Reichstage nicht mehr so intensiv wie vor 10 Jahren dank der klugen Politik des Fürsten Bülow, der mit überraschendem Erfolg den Krummstab aus den Insignien der hohenzollerschen Krone ausschaltete (Tägl. Rundschau 3. V. 09), so wissen wir nicht, welche Überraschungen die Zukunft uns bringen wird.

Noch im Jahre 1903 konnte Theodor Kolde, Dr. in Erlangen, schreiben: „Es mag uns Protestanten gefallen oder nicht, wer die Geschichte des Papsttums an sich vorüberziehen lässt, muss zugeben, dass seit den Tagen Innocenz III. das Papsttum niemals eine glänzendere und mächtigere Stellung eingenommen hat als heutzutage. Nicht nur die katholischen Fürsten, *fast noch mehr protestantische,* überbieten sich in faktischen und — rednerischen Huldigungen gegenüber dem klugen Greise auf dem römischen Bischofsstuhl, der es wagen durfte, *die Reformation eine Pest* zu nennen. Mit hoher obrigkeitlicher Erlaubnis wird ohne Rücksicht auf das gute Recht und das religiöse Empfinden der Evangelischen die mehr als 300 Jahre unterlassene und nicht notwendig zur katholische Religionsübung gehörige Frohnleichnamsprozession in überwiegend evangelischen Orten wieder eingeführt, „damit," so erklärt das Tridentinum den Zweck desselben, „ihre Widersacher beim Anblick so grossen Glanzes und einer so grossen Freude der ganzen Kirche gegenüber, entweder kraftlos und gebrochen vergehen, oder von Scham ergriffen und zu Schanden gemacht, mit der Zeit Busse tun."

Viel Aufsehen haben vor nicht allzulanger Zeit Enthüllungen aus den Denkwürdigkeiten des Fürsten Reichskanzlers v. Hohenlohe erregt. Papst Leo XIII. hätte im Jahre 1893 im Zusammenhang mit der deutschen Militärvorlage ein Geschenk von 500 000 Fr. gewünschst und einen Edelstein als vorläufiges Geschenk erhalten,

Die deutsche Regierung hat sowohl die Forderung wie die Leistung des Geschenks von 500000 Fr. bestritten, dagegen erklärt, dass Kaiser Wilhelm dem Papst zu jener Zeit einen wertvollen Bischofsring habe überreichen lassen. Eine genaue Beschreibung davon ist in Reklams Universum vom 10. Januar 1907 zu lesen.

Wie sehr die östereichische Politik bis zur josephinischen Zeit vom Vatikan aus geleitet war und heute wieder geleitet wird, ist bekannt, aber noch lange nicht genug. Kaiser, Tronfolger, Erzherzöge, Erzherzoginnen, hoher Adel, Volk, alles, mit Ausnahme der jüdischen Bankiers und der paar Protestanten, steht, mehr oder weniger, als williges Werkzeug in der Hand des Klerus, und dieser in der Hand des päpstlichen Nuntius. Daher auch die ungeheuren Schwierigkeiten, die sich der Los-von-Rom-Bewegung entgegenstellen.

Von Spanien, Portugal, Belgien, wollen wir hier nicht reden, die Regierungen und Parlamente dieser Länder tanzen alle nach der vatikanischen Flöte.

Was uns aber als Protestanten, als evangelische Christen schmerzt, ist, dass nicht nur in Deutschland, sondern auch in allen andern Ländern mit überwiegend evangelischer Bevölkerung, in England, in Holland, ja sogar in Dänemark, Schweden und Norwegen, die politische Macht des Vatikans, trotz der Niederlage von 1870 fast jedes Jahr neue Erfolge aufzuweisen hat.

Und warum? Nicht nur wegen der oberflächlichen Kenntnis jener Politiker vom Wesen der römischen Kirche, sondern auch weil sie sich einbilden, der Vatikan sei schliesslich doch ein starkes Bollwerk gegen die Umsturzparteien und eine kostbare Stütze von Autorität, Legitimität und Konservatismus (Kolde 55). Eine Erklärung Giolittis vom 27. Mai im italienischen Parlament drückt denselben falschen Gedanken aus.

Ja, die *klügste, schlauste, zielbewussteste Politik* bildet ein *Gutstück des Wesens der Macht der römischen Kirche.* Leo XIII. ist der richtige Nachfolger und Fortsetzer gewesen der Politik seines grossen Vorgängers Leo I. gegen den schwachen Kaiser Valentinian 445 und Leo III. gegen den mächtigen Karl den Grossen (I. Freimund pag. 7, 8).

Der berühmte Spruch: *Videbis mi fili quam parva sapientia regitur mundus* ist leider nur zu wahr — aber anwendbar auf die protestantischen und liberalen Politiker, nicht aber auf die römische Kirche. Wenn wir Evangelische unsere Hoffnung auf die Weisheit unserer Politiker setzen, so sind wir schlecht bestellt.

Und doch, wenn ich in dem hohen Rat der protestantischen Mächte sitzen dürfte, so würde ich ihnen eine kurze aber inhalts-

schwere Rede halten: „Deutschlands und Englands Politiker, ihr ermüdet euch in der Pflege von Verdächtigungen, Rivalitäten und Eifersüchteleien und zehret eure beste Kraft auf in der Übersetzung in die Wirklichkeit des alten Weisheitsspruches: Si vis pacem para bellum — der tertius gaudens dabei ist die römische Kirche.

Ein viel schönerer und zeitgemässerer Spruch wäre: *Si vis pacem para pacem*, — ein Bündnis der protestantischen Mächte: Deutschland, Skandinavien, Holland, England und der Schweiz, indem es die materiellen Interessen dieser Länder in ungeahnter Weise in die Höhe bringen würde, würde für die ganze zivilisierte Welt ein Hort des Friedens, der Freiheit, der Wohlfahrt und des Fortschrittes werden, wie in kleinerem Masstabe das Bündnis von 22 selbständigen Staaten nur dazu gedient hat, aus dem kleinen helvetischen Land ein Ideal von friedlichem Fortschritt zu machen.

Ein Hauptmittel in der Hand des römisch-katholischen Klerus, um seine Macht auszuüben und zu erweitern, ist *die Presse.* Nicht als ob die römische Kirche eine besondere Neigung hätte, die ihr angehörigen Völker aufzuklären — nein! Sondern da nun einmal die Buchdruckerkunst erfunden worden ist, will die Kirche nach Möglichkeit diese Kunst monopolisieren. Daher die Censur.

Und Sie wissen, meine Brüder, dass ein guter römischer Katholik kein Buch veröffentlichen darf, ohne sich zuerst beim zuständigen Bischof ein „Imprimatur" geholt zu haben, sonst unterliegt er kanonischen Strafen. Sodann giebt es einen *Index librorum prohibitorum* — Verzeichnis der verbotenen Bücher, und wer einmal in das Verzeichnis aufgenommen worden ist, muss sehen, wie er seine Seele vom Fegefeuer oder gar von der Hölle retten kann.

Was die Reformation, die französische Revolution und die Freiheitsbestrebungen des verflossenen Jahrhunderts zu Gunsten der freien Bücherverbreitung geleistet haben, kann nicht hoch genug angeschlagen werden.

Doch dürfen wir nicht vergessen, dass in römisch-katholischen Ländern die Freiheit, auf diesem Gebiet noch eine ganz junge Pflanze ist. Bis zum Jahre 1848 wäre es nirgends erlaubt worden, in Italien Bibeln oder evangelische Bücher zu drucken oder zu verkaufen, ja sogar wenn ein Italiener im Ausland ein Buch hätte veröffentlichen lassen, ohne kirchliche Genehmigung, so wäre derselbe von italienischen Gerichten verurteilt worden. Ein klassisches Beispiel ist folgendes: Als Alexis *Muston* seine Waldensergeschichte im Ausland veröffentlichen liess, war er Pastor einer Waldensergemeinde auf italienischem Gebiet. Ohne

Vorladung wurde er, ohne sein Wissen, zum Voruntersuchungsgefängnis verurteilt und die Gensdarmen nach seiner Wohnung geschickt, um ihn zu arretieren. Zum Glück erfuhr es der König Carl Albert, der, obgleich ein guter römischer Katholik, eine gewisse Vorliebe für die Waldenser hatte. Er liess den Pfarrer von Turin heimlich benachrichtigen von der Gefahr, die seinem Amtsbruder in den Bergen drohte und dem Turiner Pfarrer gelang es, Alexis Muston rechtzeitig zu benachrichtigen, so dass er über die Alpen mitten im Winter flüchten konnte. Er musste aber jahrelang, d. h. bis 1848 in der Verbannung zubringen.

Braucht man sich heute in Italien vor dem Inquisitionstribunal nicht mehr zu fürchten, so ist doch die evangelische Presse noch lange nicht imstande, dem Einfluss der römischen mit Erfolg entgegen zu treten, und dieser Einfluss ist ungeheuer und verhängnisvoll. Die meisten Evangelischen haben keine Ahnung von der Tätigkeit, welche die römisch-katholische Presse in allen Ländern entwickelt: Zeitungen aller Art, politische, religiöse, (manchmal sehr erbauliche), angeblich wissenschaftliche Traktate, massenhaft in deutscher, französischer, italienischer, englischer Sprache verbreitet, vor allem um mit allen möglichen und unmöglichen, ehrlichen und unlautern Mitteln, den Protestantismus d. h. die evangelische Kirche zu bekämpfen.

Den Andersgläubigen gegenüber ist jede Verläumdung erlaubt. Janssen und Denifle sind noch Waisenknaben im Vergleich mit gewissen Traktaten, die von dem Canisius Pressverein, von den Salesianern und von unzähligen anderen Vereinen verbreitet werden. Ein sehr beliebtes Thema, welches in allen Tonarten gesungen wird, ist die Herrlichkeit der römisch-katholischen Kirche: Sie allein ist die wahre Kirche, weil sie allein vom Herrn Jesu gestiftet worden ist; weil sie einig, weil sie heilig, weil sie katholisch, weil sie apostolisch ist. Sie ist 1900 Jahre alt: der Protestantismus ist ein Konglomerat von Sekten, kaum 300 Jahre alt. Alles, was gegen unsere Reformatoren gelogen und tausendmal aufs glänzendste widerlegt worden ist, wird immer wieder aufs neue gelogen:

Luther ist aus dem Kloster gegangen, um eine von ihm entführte Nonne zu heiraten; er war ein Trunkenbold und ist elendiglich durch Selbstmord in die Hölle gefahren. *Zwingli* ein elender abtrünniger Priester. — *Calvin* ein grausamer Tyrann, der den Servet hat verbrennen lassen. *Calumniare audacter semper aliquid haeret:* das Volk glaubt alles. Die Gebildeten sind meist zu gleichgültig, um das Falsche vom Wahren zu trennen.

Bei der Katastrophe von Messina haben sich die evangelischen Pfarrer und Laien aus reiner patriotisch christlicher Menschenfreundlichkeit bemüht, nach Kräften den Verunglückten Hilfe zu leisten. An der Spitze des nationalen Frauen-Hilfskomitees stand eine in Rom ansässige Frau eines auf dem Gebiet der Wohltätigkeit sehr bekannten Waldensers. Ausserdem hatten auch die evangelischen Waisenhäuser, sowohl der Methodisten wie der Waldenser, der Regierung ihre patriotisch-christlichen Dienste angeboten. Das genügte, um die römisch-katholische Presse von Palermo, Neapel, Rom, Turin, bis Köln, Berlin, in Harnisch zu bringen und die Fabel zu verbreiten, die Waldenser hätten sich wie gierige Lämmergeier auf die Waisenkinder von Messina und Reggio geworfen und sie massenhaft weggeführt, um sie im evangelischen Glauben zu erziehen.

Als dann einer der ersten Urheber der Verläumdung (natürlich ein Priester) entdeckt und laut § ... des Strafgesetzbuches gezwungen wurde, zuzugeben, dass er schlecht informiert worden war, haben sich die Zeitungen, welche die Lüge weiterverbreitet hatten, u. a. auch die kölnische Volkszeitung, wohl gehütet, die Berichtigung aufzunehmen. — Calumniare audacter.

Der „Momento" von Turin hat sich jedoch dabei die Finger schrecklich verbrannt. Er hatte behauptet, das Waldenser Hilfskomitee von Torre P. hätte eine Anzahl sizilianischer Waisenkinder kommen lassen, um sie protestantisch zu erziehen, musste aber einen Brief vom Bürgermeister von Torre P. veröffentlichen und erklären, dass das Hilfskomitee von Torre P. keine religiöse Färbung trug, sondern dass in ihm neben dem Waldenser Pfarrer der römisch-katholische Priester tätig war, und dass sämtliche römisch-katholischen Kinder, welche von der Regierung nach Torre P. geschickt worden waren, nicht einmal in die neutrale Kommunalschule geschickt wurden, sondern in die spezifisch römisch-katholische *scuole mauriziane*, die unter der Leitung der Priester und Nonnen stehen.

Warum in dem Augenblick, wo von allen Seiten, ohne Unterschied von Nationalität oder Sonderbekenntnis, das Gefühl von menschlicher Solidarität zum schönsten Ausdruck, zum sozusagen elementaren Ausbruch kam, warum ist die römische Klerisei so unsagbar langsam und träge gewesen? Warum, als die exkomunizierten König und Königin förmlich ihr Leben aufs Spiel setzten, um Hülfe zu bringen, begnügten sich die vatikanischen Herren ruhig zu Hause zu bleiben? Aber das Calumniare haben sie nicht vergessen.

Ein anderes Beispiel: Sie, meine Brüder, wissen alle, dass M. Ed. Morel, der edle Gründer (fondateur) der Association pour

la Reforme du Congo (Kongo-Reform-Assoziation) in der uneigennützigsten Weise und gottlob mit grossem Erfolg seit 15 Jahren für die Rechte der Eingebornen in Westafrika arbeitet und wie er ohne politische Hintergedanken gegen jede Tyrannei, möge sie von Frankreich, von England oder vom Kongostaat ausgehen, kämpft. Der belgische Sozialist Vandervelde hat ihm das schönste Zeugnis ausgestellt. (Essor, 20. Mai 1909.)

Auch der römisch-katholische Priester Père Vermeersch hat in löblicher Weise Partei genommen für die Eingebornen und in seinem Buch „La question congolaise" die Infamien der Exploiteurs des noirs an den Pranger gestellt. Leider hat er sich dabei gräuliche Verleumdungen gegen die evangelischen Missionare zu Schulden kommen lassen (Essor, 3. April 1909), die er beschuldigt, dass sie nur Geschäfte machen und dass sie mit einem jährlichen Gehalt von 25,000 Fr. ein bequemes Leben führen und von jedem eingebornen Evangelisten einen Eid *„serment d'allégéance au roi d'Angleterre,"* verlangen.

Sowohl Edouard Morel wie andere haben die Unwahrheit der Behauptungen von Père Vermeersch nachgewiesen und ihn wiederholt aufgefordert, seine Verleumdungen zurückzunehmen. Der Père Vermeersch schweigt sich aus. Calumniare audacter! Haereticis fides non est servanda.

Die Kraft dieser Verleumdung, entstandene Entrüstung gegen die evangelischen Missionare, muss weiter geschürt werden, damit die Römisch-katholischen vor dem Protestantismus gewarnt werden. Die Pflege des Lügengeistes unter der spezifischen Form der Verleumdung gehört mit zum Wesen der Macht der römischen Kirche.

Trotzdem wir keine besonderen Hoffnungen inbezug auf die Zukunft des *Modernismus* setzen, können wir nicht umhin, eine gewisse Sympathie für seine Vertreter zu hegen, denn es sind gewiss manche, welche ein aufrichtiges Bedürfnis nach Wahrheit und Freiheit im Herzen tragen. Einen grossen Mut haben die Meisten allerdings nicht an den Tag gelegt, indem sie immer — oder fast immer — ihre Elucubrazioni anonym [1]) veröffentlichten, um so schlauer ist die vatikanische Presse gegen sie verfahren.

Die Blätter, welche als Organe der Modernisten angesehen wurden „Gli studi religiosi" (Florenz), „Il Rinnovamento" (Mailand), „Nova et Vetera", „La Rivista di Cultura, müssen nach und nach eingehen. Eine politisch sehr gemässigte Zeitung, *„Il Giornale d'Italia"*, ohne zu den Modernisten zu gehören, öffnete ihnen ab

[1]) Il Programma dei Modernisti risposta all'enucha pasciendi hat seine Wirkung ganz verfehlt, weil es keine Unterschrift trug.

und zu ihre Spalten, was übrigens auch der „Corriere della Sera“ von Mailand, die „Tribuna“ von Rom und andere taten.

Da führte der Vatikan gegen die liberale Presse einen Meisterzug. In dem Augenblicke, wo das Ministerium und die konservative Partei im Parlament zitterten aus Furcht vor den vereinigten Umsturzparteien: Sozialisten, Radikalen, Republikanern, . . . da trat Monsignor Benigni, der Vertrauensmann von Pius X. und Merry del Val mit den Führern der konservativen Partei in Verbindung und versprach ihnen bei den nächsten Wahlen die Hülfe der Klerikalen, wenn die Hauptorgane der Konservativen die Nachrichten über die religiöse Bewegung in Italien aus der Hand des päpstlichen Staatssekretärs entnehmen wollten.[1])

Die „Tribuna“ von Rom, der „Corr. d. Sera“ von Mailand und andere gingen auf diesen anscheinend harmlosen Vorschlag ein — der „Giornale d'Italia“ dagegen wollte seine Unabhängigkeit nicht aufgeben und refüsierte. Da wurde von allen Kanzeln gegen den Giornale agitiert, seine Abbonnenten wurden mit der Exkomunikation bedroht . . . endlich musste der Giornale d'Italia auch kapitulieren, um weiterbestehen zu können. Warum gerade er und nicht so viele andere Blätter, die täglich gegen den Papst und die römische Kirche schimpfen? Aus dem einfachen Grund, weil der schlaue Monsignor Benigni wohl wusste, dass eine ganze Anzahl von Priestern und gläubigen römisch Katholischen, die niemals ein radikales Blatt lesen, auf den gemässigten Giornale d'Italia abonniert waren und aus Furcht vor der Excomunikation ihn aufgegeben hätten.

---

[1]) Es sind viele auch in den höchst gestellten politischen Kreisen, welche, wenn sie auch für sich selbst keinen Glauben haben, doch der Ansicht sind, dass die Religion das wichtigste Fundament ist, auf welchem die menschliche Gesellschaft überhaupt und das Wohl des Staates aufgebaut ist. Brauchen die Gebildeten keine Religion mehr, weil eben bei ihnen die Bildung als Surrogat dient, so muss dem ungebildeten Volk die Religion erhalten werden, sei es als Hoffnung auf eine spätere glücklichere Zukunft, sei es als Mittel (Freno), um die Völker im Zaum zu halten und so die soziale Revolution zu vermeiden. Daher das häufige lächerliche Koquettieren und Zusammenhalten (ibrido Connubio) auf politischem Gebiet der Konservativen und der Klerikalen — bei uns in Italien besonders bei den letzten Wahlen.

Italien sehnt sich seit Jahrzehnten nach einer gesetzlichen Einführung der Ehescheidung. Die Königsrede bei der Parlaments-Eröffnung vor einigen Jahren hatte sie feierlich in Aussicht gestellt, aber bis heute ist das Geschrei der päpstlichen Presse, die geheime Verbindung zwischen Konservativen und Klerikalen und wohl ganz besonders der Einfluss der Beichtväter auf die höchstgestellten Frauen, ein unüberwindliches Hindernis zur Erreichung des Zieles gewesen. Der liberale Mann liest liberale Blätter, die Frau die vom Beichtvater approbierten. Die Frau gehört dem Beichtvater, der Beichtvater gehört dem Papst und Windhorst hat es gesagt: der Papst regiert die Welt.

Ein ganz frisches Stück von der frechsten Lügenhaftigkeit der römischen Presse liefert uns die Nr. vom 23. Mai der „Vera Roma“ unter dem Titel „Historische Begebenheiten der Woche“: Am 23. Mai 1498 wurde Savonarola in Florenz von der Partei der Arrabbiati erhängt, weil er mit seinen Predigten gegen die Ärgernise und die Unsittlichkeit eiferte, welche die Stadt verdarben. Savonarola ist nicht mit Giordano Bruno und ähnlichen Rebellen und Ketzern auf eine Stufe zu stellen, denn er stand durch seine Lehre und seine Sittenreinheit in hohem Ruhm. Die Zeit und die Kritik muss diese wichtige Persönlichkeit aus dem Ende des Mittelalters noch besser beleuchten.“

Dass Savonarola auf Antrieb des grössten Hallunken jener Zeit Papst Alexander VI. verurteilt worden ist, verschweigt das Lügenblatt.

So bildet die raffinierteste Schlauheit ein Stück des Wesens der Macht der römisch-katholischen Kirche.

Unser Thema ist noch lange nicht erschöpft. Vieles könnten wir noch hinzufügen, wenn wir nicht fürchteten, zu lang zu werden. — Aus all dem Gesagten ist wohl bei unseren verehrten Zuhörern die Bemerkung entstanden: Giebt es überhaupt im Leben der Völker oder Einzelnen im Bereich der menschlichen Tätigkeit ein Gebiet, wo sich die Macht der römischen Kirche nicht geltend mache? Religion, Moral, Politik, Familie, Wissenschaft, Literatur, Kunst, kurz, überall begegnet man dem Einfluss der römischen Priester.

Das Wesen der Macht der römischen Kirche ist ein so kompliziertes Ding, dass man es nicht mit einem Satz definieren kann.

Das vorher Gesagte fassen wir kurz zusammen; das Wesen der Macht der römischen Kirche besteht;

1. in der bewunderungswerten Anpassungsfähigkeit der in festgeschlossener Einheit stehenden römischen Hierarchie, in allen menschlichen Verhältnissen sich einen Wirkungskreis zu sichern;
2. in der Kenntnis sowohl der äusseren Verhältnisse wie der Schwäche des Menschenherzens und in der Kunst, sich dieselben zur Erreichung ihrer Zwecke sowohl auf religiösem wie auf politischem Gebiet dienstbar zu machen;
3. vermittelst kluger Mischung von Wahrheit und Lüge in der Konfiskation der Freiheit des Denkens und des Handelns der Gesamtheit zu Gunsten einer Minorität und in der Konfiskation der Freiheit dieser Minorität zugunsten eines einzigen Menschen.

Sie hat es vornehmlich verstanden, durch Vorenthaltung der heil. Schrift dem Volk, wie durch falsche Auslegung derselben sich als in rechtmässigem Besitz von göttlicher absoluter Autorität auszugehen und von ihren Gläubigen die unbedingte Unterwerfung zu verlangen und zu erlangen.

Wie sollen wir nun evangelische Christen uns dazu verhalten?

Einer solchen Macht gegenüber, die Anspruch erhebt auf die Beherrschung der ganzen Welt (Dominio universale, deshalb nennt sie sich katholisch) bleibt uns nur die Wahl zwischen zwei Wegen:

entweder uns unterwerfen oder Widerstand leisten.

Die erste Alternative ist für uns alle ausgeschlossen. Die zweite macht es uns zur heiligen Pflicht nach den Mitteln zu suchen, nicht nur um Widerstand zu leisten, wie lauter Franctireurs, sondern wie ein Heer, welches für hohe Ideale regelrecht kämpfen und siegen will.

Wer soll sich an dem Kampf beteiligen? — Die Pfarrer allein? — Nein! sondern jeder, der Anspruch macht auf den Namen eines evangelischen Christen, eines echten Protestanten.

Man nennt uns Protestanten und wir betrachten uns durch die Benennung geehrt; obgleich sie lange nicht alles sagt, was wir sind, so bezeichnet sie doch unsere Stellung der römisch-päpstlichen Kirche gegenüber. Wie unsere Vorfahren im XVI. Jahrhundert, protestieren wir gegen jede Verfälschung des ursprünglichen Christentums und berufen uns auf die ursprünglichen Dokumente, d. h. auf die authentischen Schriften der ersten Zeugen.

Im evangelischen Lager bilden die Pfarrer keinen Klerus, keine Hierarchie (= Herrschsucht), keine Kaste. — Lasset uns immer hochhalten die köstliche apostolische Wahrheit des allgemeinen Priestertums, daher festhalten an der Magna Charta der Gleichheit aller Menschen vor Gott.

Pfarrer oder nicht Pfarrer, jeder Evangelische muss lernen, dass es seine Pflicht ist, sich an dem Kampf für Wahrheit und Freiheit zu beteiligen.

Sehr beschränkt ist derjenige, der noch sagt: römisch-katholisch zu sein oder evangelisch, das ist alles eins, wenn man nur ehrlich ist. Wenn der, der so redet, in Mischehe lebt, so ist er schon für die evangelische Kirche verloren. Aber wenn man ehrlich sein will, und nicht gerade zu beschränkt, so verwechselt man nicht Licht und Finsternis, Irrtum und Wahrheit, Inquisition und Reformation, Loyola und Luther, Syllabus und Bibel, Messbuch und neues Testament.

Wie oft hat die sträfliche Gleichgültigkeit protestantischer Eltern die verhängnisvollsten Folgen gehabt. — Pazmany's Ge-

schichte und der Untergang des Protestantismus in Ungarn bilden das klassische Beispiel von dem Unheil welches diese sträfliche Gleichgültigkeit zur Folge haben kann.

Peter *Pázmány*, der hervorragendste Prälat der römischen Kirche in Ungarn, wurde am 4. Oktober 1570 zu Grosswardein geboren. Seine Eltern, vornehme altadelige Grundherren calvinistischer Konfession, schickten ihren Sohn mit unbegreiflichem Leichtsinn — war doch ein reformiertes Kollegium im Orte — in das Jesuitenkollegium nach Kolozsvar (Klausenburg), welches eben damals mit grossem Lärm eröffnet wurde. — Der höchst talentvolle 13jährige Knabe wurde Zögling der Jesuiten, die ihn als 17jährigen Jüngling bewogen, in ihren Orden zu treten und ihn zu höherer Ausbildung nach Rom schickten. Im Jahre 1597 wurde er an der Universität Graz zum Professor der Philosophie, bald darauf der Theologie ernannt. Da er von seinen Oberen zum Missionar ausersehen wurde, gab er bald seine Lehrtätigkeit auf und kehrte in sein Vaterland zurück. Hier nahm ihn der Erzbischof von Gran an seine Seite, dessen höchstes Vertrauen er dadurch zu gewinnen wusste, dass er den Grafen Sigismund, den Bruder des Erzbischofs, binnen 3 Wochen der römischen Kirche gewann, während sich der Erzbischof durch 3 Jahre vergeblich bemüht hatte. Der erste ungarische Krieg um die Religionsfreiheit endigte unter der Führung des tapferen und in der Geschichte des ungarischen Protestantismus ewig lebenden Bocskay mit günstigem Erfolg (1604—06). Die allgemeine Meinung forderte von dem Landtag (1608) die Verbannung des Jesuitenordens. Pázmány war kühn genug, im Interesse seines Ordens an das Herrenhaus eine Verteidigungsschrift zu richten. Dies begeisterte die schon entmutigte römische Partei. Die Verbannung der Jesuiten unterblieb; nur das Recht des Besitzes von Immobilien wurde ihnen gesetzlich entzogen. Aber auch dieses Gesetz wurde durch List und Ränke umgangen.

Im 16. Jahrhundert war die ungarische Literatur, Presse und Schulen fast ausschliesslich in die Hände der Protestanten übergegangen. Pázmány griff nun zu den Waffen der Literatur, welche er mit so glänzendem Erfolg handhabte wie es im Interesse seines Glaubens weder vor noch nach ihm jemand tat. In den beiden ersten Schriften griff er die Persönlichkeit wie die Lehre Luthers und Calvins heftig an, beide Schriften erregten ungemeines Aufsehen. — Es fehlten natürlich von Seiten der Evangelischen geistvolle, tüchtige Antworten nicht. Aber auf alle wusste Pázmány mit jesuitischen Kniffen und Sophismen, in einen glänzenden Styl gekleidet, eine für oberflächliche Leser gründliche Widerlegung

zu teil werden zu lassen. Die Zahl seiner sämtlichen Werke beläuft sich auf 34, teils in magyarischer, teils in lateinischer Sprache verfasst. Seines Styles wegen wurde er der *ungarische Cicero* und die harte Geissel des Protestantismus genannt.

Auf politischem Gebiet entfaltete Pázmány eine grossartige Tätigkeit; durch Versprechungen, Überredungen, Bestechungen wusste er 50 protestantische Aristokratenfamilien der römischen Kirche wieder zu gewinnen und sogar die Wittwe des echt evangelischen Fürsten Bethlen († 1629, 15. Nov.) Katharina von Brandenburg trat zum römischen Katholizismus über.

Überall wo er konnte, siedelte er Jesuiten oder Franziskaner an. Soviel wie Pázmány, dieser klügste Sohn einfältiger protestantischer Eltern, schadete niemand dem ungarischen Protestantismus. Als Pázmány seine Bahn antrat, war die Richtung Ungarns protestantisch, als er starb (19. März 1637, 67 Jahre alt) war sie katholisch. (Auszug aus Herzogs Realenzycl. Art. P. von Balogh.)

Andere Beispiele in kleinerem Masstabe erleben wir nur zu oft: Protestantische Prinzessinnen, die um einer Krone willen zum päpstlichen Aberglauben übertreten; amerikanische oder englische Millionärinnen, die um eines baronalen oder gräflichen Titels willen dasselbe tun. Und welche Beispiele auch in nächster Nähe. In Mailand sind mehrere reiche protestantische junge Herren um der schönen Augen eines päpstlichen Fräuleins willen zum päpstlichen Glauben übergetreten. — Und wie viele Familien aus der deutschen Schweiz, die ihre Töchter in Erziehung geben in klerikale Institute in Bellinzona oder in Lugano.

Die Hauptirrtümer der römisch-katholischen Lehre stehen in flagrantem Widerspruch mit der Lehre der Bibel und werden von so vielen Menschen als Wahrheit angenommen, weil sie in der krassesten Unkenntnis der biblischen Lehre leben, entweder weil ihnen die Bibel vorenthalten worden ist, wie in den Ländern, wo Papst und Inquisition geherrscht haben (und zum Teil noch herrschen wie in Spanien), oder weil sie zu bequem sind, um sich nach den Urkunden des christlichen Glaubens zu erkundigen, wie es vornehmlich in Italien der Fall ist.

Auf dem religiösen Gebiet können wir die Irrtümer, die Anmassungen, die Verfälschungen der römischen Lehre nur dann siegreich bekämpfen, wenn wir zuvor unumwunden anerkennen alle die Wahrheitsmomente, die ihnen zu Grunde liegen, wenn wir dann auf das Neue Testament zurückgreifen, als auf die Urkunde des Christentums, um die Falschheiten aufzudecken, die sich die römische Kirche hat zu Schulden kommen lassen. So haben die Waldenser, Wiklefiten, Zwingli und Luther, Melanchton und

Calvin getan, so ist die Reformation entstanden und so (und nur so) kann sie weiter fortgeführt werden.

Hier handelt es sich nicht nur um die Formulierung eines Inspirationsdogmas, es handelt sich um Tatsachen.

Wo finden sich in den authentischen Urkunden des Christentums die Lehre des Fegefeuers, des Ablasses, der Opere supererogatorie, der Anrufung der Jungfrau Maria und der sogen. Heiligen, wo die Bilderverehrung, wo das Primat Petri und die Stiftung des Papsttums, wo die Unfehlbarkeit des Papstes? Wo die sieben Sakramente? Wo die Ohrenbeichte? Wo die Verwandlungslehre (Transsubstantiatio) und die schöpferische Macht des Officianten? Wo die Messe in lateinischer Sprache? Wo die Entziehung des Kelches für den Nicht-Priester? Wo die Inquisition und das Recht Andersgläubige zu verbrennen? Wo die Wunder der Madonna von Loreto oder von Lourdes?

Nicht nur finden alle diese falschen Lehren keine Stütze in der Bibel, sondern der Bibelforscher weiss, dass sie alle *explicite* d. h. sehr deutlich verurteilt werden.

So viel wissen die Päpste und die römischen Theologen auch, deshalb zittern sie in allen Gliedern, wenn das Volk die Bibel lesen will, weil sie wissen, dass da, wo die Herrschaft der heiligen Schrift anfängt, die Herrschaft der römischen Kirche aufhört.

Deshalb: Hoch leben unsere Reformatoren, hoch leben die britische Bibelgesellschaft und ihre hunderte von Töchtern und Schwestern, die dafür gesorgt haben und weiter sorgen, dass die Bibel wiederum dem Volk zugänglich gemacht werde.

Als vor einigen Jahren der bekannte französische Hellenist Lasserre eine schöne Übersetzung der Evangelien in französischer Sprache veranstaltete, da bekam er vom Papst ein Lob und hatte die Freude, mehrere Auflagen seines Werkes erleben zu dürfen; aber plötzlich, wie ein Blitz aus heiterem Himmel, fiel auf diese Übersetzung ein Verbot von derselben höchsten kirchlichen unfehlbaren Autorität, die sie zuvor gelobt und gesegnet hatte.

Dann kam die italienische Übersetzung der Evangelien von Dr. Salvatore Minocchi, Priester in Florenz. Sein Werk wurde besonders vom Kardinal Capecelatro, Erzbischof von Neapel, sehr gelobt — vor kurzem aber wurde Minocchi exkomuniziert.

Es entstand in Rom selbst die Pia Società di S. Girolamo, welche die Evangelien und die Apostelgeschichte herausgab, mit einer Vorrede, welche die Notwendigkeit betonte, dem italienischen Volk das Wort Gottes in die Hand zu geben, nicht wie die „getrennten Brüder, die Protestanten es tun", sondern mit von den römischen Theologen approbierten Anmerkungen versehen. Schon Papst Leo XIII.

lobte und segnete das Unternehmen. In der Encyclica *Providentissimus Deus* ermahnt er die Bischöfe, damit das Studium der heiligen Schrift in Ehren stehe und blühe unter der Leitung der Kirche, nach dem heilsamen Vorbilde und Beispiele der heiligen Väter. Ja, um die Gläubigen zum eifrigen und andächtigen Lesen der heiligen Schrift mächtig anzuspornen, sind dem, der diese Mahnung des Papstes befolgt und wenigstens täglich eine Viertelstunde das Evangelium in einer von der rechtmässigen kirchlichen Behörde geprüften und genehmigten Ausgabe liest, 300 Tage Ablass versprochen.

Pius X. lobte und segnete ebenfalls die Pia Societá di S. Girolamo und ihre Evangelienverbreitung — aber auf einmal hörten Lob, Segen und Verbreitung auf.

Was ist passiert? Die Jesuiten haben bemerkt, dass das Volk Geschmack findet an der Lektüre des Evangeliums und noch mehr wissen wollte. Sie haben bemerkt, dass der vielgelesene Roman von Fogazzaro „Il Santo" trotz der Hiebe, die er dem Protestantismus versetzt, doch zu sehr evangelisch ist. So ist Fogazzaro's Santo verboten worden und die römische Bibelgesellschaft, wenn nicht offiziell, doch tatsächlich ohne Sang und Klang aufgelöst worden. Das verjesuitisierte Rom fürchtet nichts so sehr wie die Bibel und freut sich, wenn es merkt, dass im evangelischen Lager das Ansehen der Bibel sinkt.

Deshalb ist die Pietätlosigkeit lebhaft zu bedauern, mit welcher, leider Gottes, manche protestantische Theologen um sich einen Schimmer (aureola) von moderner Gelehrsamkeit zu geben, die diskutierbarsten Resultate der modernen Kritik als feststehende Errungenschaften der Wissenschaft in die breite Masse des evangelischen Volkes, sogar von der Kanzel herab, werfen, ohne merken zu wollen, dass der tertius gaudens dabei ein zahlreiches Publikum ist, bestehend zum Teil aus römischen Katholiken, die sich über jeden Streit im evangelischen Lager freuen, zum Teil aus leichtfertigen Protestanten, die dadurch nur in die Reihe des Unglaubens geschoben werden.

Zweifel, Kritik und Spott gegen das Christentum, Bibel und Religion überhaupt, wird durch einen Teil der politischen, vornehmlich der sozialistischen und einer angeblich wissenschaftlichen Presse reichlich getrieben. Wenn der Pastor durch mangelhafte Studien oder durch Mangel an Zeit nicht imstande ist, auf wissenschaftlichem Gebiet den Apologeten zu spielen, so braucht er noch viel weniger sich gewisse Stichworte anzueignen und sich damit als aufgeklärter Reformator oder wenigstens Fortschrittler auszugeben. Wie viel Unfug ist z. B. mit den Worten Darwinismus

und Evolutionismus getrieben worden. Heute konzentriert sich der Unfug auf das Wort *Monismus* oder monistische Weltanschauung, welche leider sogar von angeblichen evangelischen Pastoren als das non plus ultra des Fortschrittes gepriesen wird. Wie sie das mit der elementarsten Ehrlichkeit vereinigen können, ist mir ein Rätsel.

Wie haben sich die Jesuiten gefreut, als Friedrich Delitzsch den bekannten unbesonnenen Ausspruch tat: „Ausser Gottes Offenbarung, die jeder Mensch in sich trägt, kennen wir keine".

So ist es für uns evangelische Christen, Pfarrer oder Nicht-Pfarrer, heilige Pflicht, ohne Buchstabenknechte zu werden, ohne das Recht und Unrecht der Bibelkritik zu leugnen, hoch von der Bibel zu denken, vornehmlich vom Neuen Testamente. Das ist unser Palladium, das ist unser fester Standort Rom gegenüber.

Manches können wir jedoch von den römischen Priestern lernen. Sie sind *einig* in dem Kampf für ihre Irrtümer gegen die evangelische Wahrheit und Freiheit. Lasset uns mehr als es gegenwärtig geschieht, die Einigkeit des Geistes durch das Band des Friedens pflegen in dem Kampf für die Wahrheit und Freiheit.

Protestantische Zersplitterung ist leider ein altes, tief eingewurzeltes Übel. Woher ist sie gekommen? So hoch wir unsere Reformatoren verehren, so dürfen wir nie vergessen, dass sie Kinder ihrer Zeit waren und vielfach noch befangen in diesem oder jenem Vorurteil der Kirche, in welcher sie erzogen worden waren. Heute würden sie in manchem Stück anders handeln. Luther würde nicht mehr von den Reformierten sagen: Sie haben einen andren Geist. Calvin würde nicht mehr zur Verurteilung von Servet seine Zustimmung geben.

Theologische Diskussionen müssen wir Kinder des XX. Jahrhunderts pflegen, das ist heilige Pflicht, aber ebenso heilige Pflicht ist es, jede dogmatische Zänkerei zu vermeiden.

In unseren Predigten lasst uns vor allem darnach trachten, Gottes Wort nach bestem Wissen und Gewissen vorzutragen und auszulegen zur Erbauung der Gemeinde — also vornehmlich Irenik, aber keine Polemik zu treiben; jedoch nicht versäumen, sowohl in speziellen Vorträgen wie auch im Konfirmanden-Unterricht neben der Bibelkunde und der Haupttatsachen der Welt- und Kirchengeschichte, auch auf die Unterscheidungslehren [1]) zwischen der

---

[1]) Speziell für Theologen sind zu empfehlen: Bl. Pascal: Les Provinciales (von unvergänglichem Wert), Martensen: Katholizismus und Protestantismus; Konrad Furrer: Katholizismus und Protestantismus; Ad. Monod: Lucille ou la lecture de la Bible: L. Dedanctis: Sämtliche Werke; Th. Kolde: Der Katholizismus und das XX. Jahrhundert.

römisch-katholischen und der evangelischen Lehre. Wer diesen Unterschieden auf den Grund gehen will, kommt schliesslich zu der Überzeugung, dass es zwei verschiedene Weltanschauungen sind: die Immanenz Gottes in Geist und Wort oder die Immanenz Gottes in dem sichtbaren Papst.

Wer einen kleinen Katechismus der Unterscheidungslehre zwischen Protestantismus und römisch Katholischen schreiben wollte, müsste vor allem die flagranten Widersprüche zwischen der römischen und der biblischen (neutestamentlichen) Lehre hervorheben und sehr vorsichtig verfahren in der Heranziehung von Zitaten aus den Kirchenvätern.

Ausserdem möchten wir unsere in der Diaspora lebenden evangelischen Glaubensgenossen auf ihre besonderen Pflichten sowohl den römischen Katholiken wie dem evangelischen Pfarrer gegenüber aufmerksam machen.

Dass wir unseren römisch-katholischen Mitbürger gegenüber immer freundlich und liebevoll sein müssen, versteht sich von selbst, eingedenk der Tatsache, dass die meisten (zum Glück für sie und für uns!) die Abgründe der Falschheit der Lehre ihrer Priester nicht kennen; eingedenk der Gewissheit, dass viele ebenso aufrichtig sind in ihrem Aberglauben wie der beste Protestant in seinem aufgeklärten Glauben; eingedenk der vielen Beispiele, die wir tagtäglich erleben, dass, wer von der Wahrheit ist, der hört des Herrn Stimme.

Es giebt aber leider mitten unter den römisch Katholischen lebende Evangelische, die von einer solchen Zaghaftigkeit befallen werden, die an Feigheit grenzt. Wie oft habe ich Protestanten sagen hören: Wir sind hieher gekommen, um Geschäfte zu machen, und müssen uns bequemen, so zu leben wie die Mehrzahl lebt, sonst setzen wir uns der Gefahr aus, Kundschaften zu verlieren. So habe ich welche gesehen, die auch am Frohnleichnamstag ihre Fenster schmückten. — Einer rühmte sich sogar schon so viele Jahre am Ort zu sein und niemand hätte bemerkt, dass er „Protestant“ wäre. — Er war eben eine Null. — Von anderen weiss ich, die sich an Prozessionen beteiligt haben mit der grossen Kerze in der Hand. Wie das zu benennen ist, überlasse ich dem geneigten Leser.

Von anderen weiss ich, die Geldbeiträge zur Ausschmückung römischer Kirchen gegeben haben. Ihre Eitelkeit war befriedigt, wenn der Priester sie lobte (und ins Fäustchen lachte) und das Volk ihre Freigebigkeit pries. Hier möchte ich nicht missverstanden werden: Wohltätigkeit gegen römisch Katholische zu üben,

wenn sie sich in Not befinden, ist unsere Christenpflicht. Aber Kirchen und Prozessionen mit zu schmücken, ist etwas anderes.

So mächtig wie die römische Kirche noch sein mag auf religiösem, auf politischem, auf sozialem Gebiet, so wird sie doch langsam aber sicher im Laufe der Jahrhunderte von ihren Ansprüchen auf die Weltherrschaft noch mehr verlieren müssen als sie schon verloren hat. Wir wollen uns wohl hüten den Propheten zu spielen, der illustren Beispiele derer eingedenk, die sich gründlich geirrt haben. Mazzini, zum Beispiel hatte prophezeit: Sobald der Papst die weltliche Macht verloren haben wird, wird er auch die geistige Macht verlieren — vorläufig ist gerade das Gegenteil geschehen. Manches aber ist so klar, dass der schwärzeste Vatikanist es nicht läugnen kann: Auf politischem und intellektuellem Gebiet machen die unläugbaren Fortschritte der Aufklärung und das wachsende Bedürfnis, sowohl der Völker wie der einzelnen Individuen, nach immer grösserer Freiheit im Denken und im Handeln, im Reden wie im Schreiben (Pressfreiheit!) den Ansprüchen der römischen Kirche den ärgsten Strich durch die Rechnung und bereiten ihr den grössten Kummer. Wer würde heute es wagen, an die Möglichkeit zu denken, das Ehepar Madiai ins Gefängnis zu werfen, den Grafen Guicciardini in die Verbannung zu schicken, den Waldenser Pastor Geymonat oder seine Nachfolger aus Toskana auszuweisen, weil sie nicht nach der römisch-katholischen Schablone denken und reden?

Auf religiösem Gebiet sieht sich die römisch-katholische Kirche durch die immer intensivere Verbreitung der evangelischen Wahrheit gezwungen, manche abergläubische Lehre zu revidieren: hervorragende römische Priester haben gegen den Unfug von Loreto geschrieben, und trotzdem seinerzeit König Viktor Emannel II und nach ihm der Herzog von Aosta, die Incoherenz begangen haben, dem Humbug des angeblichen Blutes von San Gennaro beizuwohnen, hat der Erzbischof von Neapel den lebhaften Wunsch ausgesprochen, die Echtheit des siedenden Blutes chemisch untersuchen zu lassen, hat aber den energischesten Widerstand bei den Priestern jenes Heiligtums gefunden.

Untrügliche Zeichen sagen uns: la vérité est en marche!

Wie hat sich die Anziehungskraft des Evangeliums erwiesen in Männern, wie Luigi Desanctis, Camillo Mapei, Alessandro Gavazzi, Graf Guicciardini, Liborio Coppola und last not least im berühmten Jesuitenprofessor, Naturforscher, Doktor der Theologie und Redaktor der „Civiltà Cattolica“ in Rom, *Giorgio Bertoli*, der, wie ers mir selbst erzählte, nur durch das Studium der Kirchenväter und des Evangeliums zur Erkenntnis kam, dass die heutige

römisch-katholische Lehre mit der Lehre der Kirchenväter und der Apostel nicht übereinstimmt. Nun hat sich Professor Bartoli vom Jesuitenorden und von der römischen Kirche öffentlich losgesagt, in die Waldensergemeinde aufnehmen lassen und hat in den letzten drei Monaten zunächst in Rom selbst, dann in Chieti und in Ortona al Mare in den überfüllten Kapellen der Waldenser-Mission oder im Theater einen Zyklus von Vorträgen gehalten, die mit der grössten Andacht und Begeisterung von einem sehr gemischten Publikum aufgenommen wurden.

Und wir haben in Italien die Freude zu sehen, dass jedes Jahr wenn nicht tausende, doch viele hunderte römische Katholiken um Aufnahme in die verschiedenen Missionsgemeinden bitten und nach gründlichem Unterricht aufgenommen werden.

Wenn jeder, der den Namen „Evangelischer Christ" trägt, ein lebendiger Jünger Jesu wäre, so würden wir in jeder Diaspora Grösseres erleben.

In diesem Sinne zu arbeiten, an der Erreichung dieses edlen Zieles mitzuwirken, soll für jeden evangelischen Christen, Pfarrer oder Nichtpfarrer, nicht nur eine heilige Pflicht, sondern eine hohe Ehre und eine lebhafte Freude sein, in dem Bewusstsein: unsere Arbeit ist nicht umsonst in dem Herrn.

Nicht die Negationen des Unglaubens oder eines verfälschten Christentums können die Menscheit auf den Weg des Fortschritts und des Heils führen, sondern allein der Pfingstgeist, der von dem uns gesandt wurde, der gesagt hat: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.

Lasset uns alle, Pfarrer und Nichtpfarrrer, treu sein und mutig in der Verwaltung des Pfundes, das der Herr unserer Kirche anvertraut hat. Jeder evangelische Christ muss sagen: ich schäme mich des Evangeliums Jesu Christi nicht.

So möge diese unsere heutige Zusammenkunft dazu beitragen, die Bande des gemeinsamen Glaubens und der brüderlichen Liebe unter den Diaspora-Christen zu stärken, zum Wohl all unserer Glaubensgenossen und auch zum Wohl unserer Mitbürger einer andern Konfession,

Bücherschau.

Calvin-Literatur.

Aus dem Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen. Preis je 80 Pf.

D. *Samuel Eck.* Johann Calvin. Rede bei der Calvinfeier der Universität Giessen. 38 S.

D. *Karl Holl.* Johannes Calvin. Rede . . . gehalten in der Aula der Universität Berlin. Erweiterte und mit Anmerkungen versehene Ausgabe. 59 S.

Lic. *G. Reichel.* Calvin als Unionsmann. Vortrag gehalten im Theologischen Seminar der Brüdergemeine zu Gnadenfeld. 42 Seiten.

Pfarrer *Gustav Roggenburger* in Pforzheim. Calvin, der Organisator. Referat für den Badischen wissenschaftlichen Predigerverein. Protestantische Monatshefte. 1909. Seite 384 ff.

Hans von Schubert. Calvin. Rede bei der akademischen Calvin-Gedächtnisfeier der Universität Heidelberg. Mit Nachweisen. 39 Seiten.

D. *Eduard Simons.* Ein Vermächtnis Calvins an die deutsch-evangelischen Kirchen. Vortrag bei der Hauptversammlung der deutschen Lutherstiftung in Langenberg i. Rheinland. 26 Seiten.

D. *Paul Wernle.* Johannes Calvin. Akademischer Vortrag. 8° III. 35 Seiten.

D. *Fritz Barth.* Calvins Persönlichkeit und ihre Wirkungen auf das geistige Leben der Neuzeit. Festrede gehalten bei der Calvinfeier der Universität Bern. Francke, Bern. 8°, 24 Seiten. 60 Rp.

D. *P. Lobstein.* Calvin und Montaigne. Rede zum 400jährigen Jubiläum Calvins, gehalten in der Aula der Universität Strassburg. 20 Seiten. E. van Hauten, Strassburg. 60 Pfg.

Prof. D. Dr. *Georg Lösche.* Luther, Melanchthon (sic!) und Calvin in Oesterreich-Ungarn. Zu Calvins 4. Jahrhundertfeier. Mit archivalischen Beilagen. XVI, 371 Seiten. Mohr, Tübingen.

Lic. *Willy Lüttge.* Die Rechtfertigungslehre Calvins und ihre Bedeutung für seine Frömmigkeit. VI 109 S. Reuther & Reichard, Berlin. 3 Mark.

Die Zürcher Calvinfeier im Grossmünster. Festpredigt von Pfarrer *R. Finsler*, und Festrede von Prof. Dr. *G. Meyer von Knonau*, ist als Separatausgabe aus der Schweizerischen Theologischen Zeitschrift bei Schulthess in Zürich erschienen. Einzelpreis 50 Rp., von 20 Ex. an 40 Rp.

Johannes Calvins Unterricht in der biblischen Religion. Deutsch nach der letzten Ausgabe von Prof. D. *Müller, Erlangen.* 8 Fr. Vom Neukirchener Erziehungsverein längst angekündigt, scheint die Geburtswehen immer noch nicht überstanden zu haben, wenigstens hat die Redaktion nur wiederholt Anzeige und Anmeldungen aber nie das versprochene Buch erhalten.

Giessen ist von den harten Eiferern eines strengsten Lutherthums gegründet worden, dessen dogmatische Enge und vertrauensseliger Verzicht auf Errichtung eigener Formen nicht bloss die Universität, sondern Land und Volk an den Rand des Verderbens brachte. Zwingli und Philipp von Hessen wollten die realen Mächte mit dem Idealismus Luthers verbinden. Der eine starb, der andere war durch Schuld geknickt. Calvin nahm ihr Werk in seiner Weise auf!

Berlin besitzt historisches Recht, Calvins zu gedenken. Seitdem aber des Luthertum gelernt hat, über die landeskirchlichen Grenzen hinauszublicken, und den ihm eigenen Charakter als Pastorenkirche als eine Last zu empfinden, sind calvinische Gedanken teils offen, teils unterirdisch eingeströmt. Durch Calvin kehrt viel altreformatorisches Gut zurück, das im Lauf einer beengten Entwicklung eingebüsst wurde. Calvin ist heute in Deutschland eine Macht, oder doch ein Problem. Er kommt an die Gegenwart heran mit Ideen, welche seit ihrer ersten Verkündigung noch nichts (??) von ihrer Bedeutung eingebüsst haben.

Die *böhmischen Brüder* haben die Verbrüderung mit dem Schweizer Reformator ebenso gut gesucht wie mit dem Wittenberger. Bei der Entstehung der *erneuten Brüderkirche* haben von Anfang an neben dem lutherischen Grafen bekanntlich Schweizer Reformierte entscheidend mitgewirkt. Wir würden das Wesen unserer kirchlichen Gemeinschaft — in der beide Tropen heimatberechtigt sein sollen — verleugnen, wenn wir nach den Feiern zum 400jährigen Wiederkehr der Geburtstage Luthers nnd Melanchthons an diesem (Calvin-) Tag vorübergehen sollten.“ Die Bemühung um den Consensus Tigurinus hatte Erfolg, um die Einigung mit Luther hatte Calvin schliesslich nur Scham für Luthers lärmenden Zorn und Enttäuschungen erlebt. Zu Melanchthon und besonders Butzer stand er viel näher. Triebfeder war sein (katholischer) Enthusiasmus für die Einheit des Glaubens.

Heidelberg hat allerersten Anlass zur Calvinfeier; sein Olevian, der Organisator und Katechismus-Verfasser, kam aus Genf an die eben erst dem Calvinischen Einfluss mit Entschiedenheit geöffnete Pfälzer Hochschule. Doch auch hier das Geständnis: unsere natürliche Sympathie entspricht nicht der historischen Grösse des Namens, dass die Gemeinschaften, welche ihren Typus irgendwie auf Calvin zurückführen, das Luthertum weit überflügelt haben. Calvinismus und Luthertum sind einander *folgende* Grössen. Unter dem Begriff der Ordnung fasste Calvin in Strassburg — seiner Lernzeit — und später erst recht alles zusammen, was er von den verschiedenen Seiten und Parteien gewonnen hatte, sodass er heute allen gehört und seinen unmittelbaren Nachfolgern das Recht gegeben hat, sich als Vertreter eines allgemeinen evangelischen Christentums zu fühlen. (Ich stelle Schuberts Schrift an erste Stelle!).

In der *Lutherstiftung* sagt Simons: der Calvinismus ist der Wurzelboden der modernen politischen Freiheit. Mit der Wissenschaft hat uns Genf überwunden. Der calvinistische Kaufmann hat sich als Werkzeug des weltbeherrschenden Willens gefühlt. Die niederländische Malerei ist ohne Einfluss Calvins nicht denkbar. Calvins Frömmigkeit ist aktiv, ja agressiv. Die Gemeindemitglieder sollen durch Aufgaben zu der Erfahrung geweckt werden, dass sie etwas zum Wohl des Ganzen leisten können.

Basel besass reiche Beziehungen zu Calvin und Genf, fast ebensoviele wie Strassburg. Die Bedeutung Calvins für den Gesamtprotestantismus besteht in der Forderung des radikalen Bruchs mit Rom und strenger Disziplin in den Gemeinden. Beide Thesen werden wie die lokalen Erinnerungen im Einzelnen hell und mit Wärme durchgeführt.

Bern stand im harten Gegensatz zu Genf und Calvin. Des letztern Begabung war glänzend, seine Schatten bestanden im theologischen Intellektualis-

mus und dem gesetzlichen Zug, den er allem aufprägte. Sein Erfolg besteht zum grossen Teil in seinem Erbe: dem Wirklichkeitssinn der modernen Bildung, der Aktivität und dem Individualismus der persönlich Erwählten und in dem Willen zur sozialen Umgestaltung.

In *Strassburg* wurde zur Widerlegung jedes historischen Rassenfatalismus gegenübergestellt der ästhetische Zweifler und Essayist Michael de Montaigne und der der Wahrheit gewisse Kämpfer und Organisator Calvin. Dort der geistreiche Dilettant, hier der realistische Herr seiner Zeit und Völker — ein lehrreiches Bild für unsere ästhetisierende Bildung und Kunst.

Oesterreich-Ungarn. „Niemals hat Calvin seinen Fuss in unsere Lande gesetzt und doch sie mit seinem weltumspannenden Geiste durchzogen und hier andauernd Wohnung gemacht, obschon Lutheraner und Flazianer ihm entgegentraten und von den Deutschen nur eine Minderheit dem Romanen sich gefangen gab. Dieser ist gerade den Slawen und Magyaren geistesverwandter, zumal bei ihm der nationale Gedanke erheblich abgeschwächt ist, das gesamte Sein des in der Schweiz schaffenden Franzosen mehr ökumenischen Zug hat. Polen weist die meisten persönlichen Beziehungen zu ihm auf, Böhmen und Ungarn die nachhaltigste Fernwirkung. Allein der Calvinismus hat hier im Osten nicht dermassen eingegriffen wie im Westen . . ." (Seite 184). Es werden dem Corpus Reformatorum unbekannte Calvinakten, Briefe etc. an ihn und einer von Calvin an Augusta beigegeben, die Beziehungen der österreich-ungarischen Länder zu Genf kurz und prägnant erzählt, die Quellen beständig genannt. Auf ein merkwürdiges Aktum, wonach 1775 ein Kapuziner zu Gehlingen (Gailingen gegenüber Diessenhofen) 433 Reformierte aus Winterthur und dem Zürcher Kanton zum Übertritt gebracht und der Kardinalbischof zu Konstanz eine Kollekte angeordnet habe, sei auch hier aufmerksam gemacht. Wir haben die Angelegenheit auf Anfrage von Prof. Lösche nur durch die geringfügige Täuferaffäre in Bauma zu erklären gewusst (Seite 192). Gibt es vielleicht doch noch weitere Notizen zu diesem sicher stark übertriebenen Gerücht?

Die Erledigung des „Zwingli exclusus" in der Wiener Matrikel (Seite 283) sei späterer Darstellung vorbehalten. Die „Zwingliana" wünschen das erste Wort in Sachen zu haben. Antwort auf Ferdinand Rüeggs altes „Fündlein" in der „Zeitschrift für (katholische) schweizerische Kirchengeschichte" ist unschwer zu geben und wäre an der Zeit.

Die „Unionsgedanken" Lösches (Seiten 317—341) sind ein ganz prächtiger Abschluss des Buches. Noch einmal werden zusammenfassend die Reformatoren gewertet. Auch Zwingli kommt zu seinem Recht, unter dessen Standbild Lösche schreiben will: „Nicht über Pflichten schön zu reden, sondern mit Gott stets Grosses und Schweres zu leisten, das ists, was dem Christen zusteht." — „Als das Luthertum immer leidsamer wurde, schnellte der Calvinismus empor als Pionier und Eroberer und erschwerte der Kompagnie Jesu den Siegeslauf." „Am Portal der Christuskirche zu Turn sind die Köpfe von Zwingli und Calvin, Luther und Melanchthon in gleicher Linie eingemeisselt. Mögen diese Steine reden und die Protestanten Oesterreich-Ungarns in den lichten Dom laden, wo diese Prophetenstimmen zu harmonischem Vierklang sich vereinigen." — Das Buch Lösches darf als Geschichtsquelle wie als erquickende Lektüre und feinfühliger Wegweiser sehr empfohlen werden.

„Der Versuch Calvins *Rechtfertigungslehre* in ihrem Wesen und in ihren feineren Verzweigungen“ (im Anschluss und im Gegensatz zu Schneckenburger, Alex. Schweizer und Schultze) „zu erkennen, hat sich zu einem Versuch gestaltet, überhaupt seine Frömmigkeit in ihrer besondern Art, in ihrer Energie und in ihrem Widerspruch zu verstehen“ (Selbstcharakteristik des Verfassers). Es handelt sich namentlich um die Frage, ob die Rechtfertigungslehre in den verschiedenen Ausgaben der Institutio die nämliche, Luther konforme Stellung einnehme? und ob sie von der Praedestination resp der Meditatio futurae vitae überwogen oder doch bestimmt werde?

Roggenburger stellt hübsch zusammen, wodurch und wie und warum *Calvin als Organisator* Luthers Interesselosigkeit für die äussern Anliegen gut machte. Leider unterläuft ihm die alte Behauptung: Zwingli habe die Gemeinde auch nicht organisiert, weil er zu früh weggerafft worden sei. Es braucht noch viel Arbeit bis die gröbsten Dichtungen über Zwingli bei den angeblich wissenden Kreisen gefallen sind. *A. W.*

Lichtbilder. Jedes Jahr fliegen so viel und vielerlei Angebote für Lichtbildervorführungen in die Pfarrhäuser, dass die Hervorhebung wirklich guter Serien umsomehr angezeigt und willkommen sein wird, je kleiner die Zudringlichkeit und je grösser die Zuverlässigkeit in der Qualität wie der Spedition etc. des Versprochenen ist. Aus eigenen, sehr guten Erfahrungen im Gemeindeabend und in der Anstaltsvorführung empfehle ich die Benzingerschen Serien: Leben Jesu in der deutschen Kunst, Evangelische Mission in den deutschen Kolonien, Auf Jesu Spuren durchs heilige Land, Volksleben im Land der Bibel, Assyrien und Babylonien, Luthers Leben usw. Die mehr als ausreichenden Vortragstexte sind von kompetenten Leuten (z. B. David Koch, Jeremias) sehr volkstümlich geschrieben. Die Bedingungen sind durchaus annehmbar für bescheidene Mittel. Adresse: Buchhandlung Kober, Rorschach.

P. Morten Pontoppidan, **Kraft und Freude.** E. Finckh, Basel, 1910, 8° 159 S. Fr. 2. 25; geb. Fr. 3. 50.

Es ist doch merkwürdig, wie wenig der Wunderbegriff mehr nötig ist, um fromm und erbaulich und kräftig zu reden und zu schreiben. Ein neuer Beweis dafür, herzerquickend einfach, christlich durch und durch, von altkirchlicher Dogmatik ganz und gar unabhängig, liegt in diesen knappen Betrachtungen vor, deren Wert in ihrer Schlichtheit, Wärme und aufrichtenden Kraft besteht. (Zeile 2 des 34. Abschnittes: lebet statt lobet).

Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl. Neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von Grossmann-Berlin, Gunckel-Giessen, Schmidt-Breslau und Stärck-Jena, 7 Bände von je 20 Bogen zu 3 –6 Mark, in 28 Lieferungen zu 80 Pfennig erscheinend. Bis Ende 1911 soll das ganze Werk vorliegen und dann die einzelnen Bände käuflich sein. Vandenhoek & Rupprecht, Giessen. 1909.

Die Schriften des Neuen Testaments haben so vortrefflichen Absatz gefunden, dass hier das alttestamensliche Gegenstück folgt. Unter Weglassung religiös armer oder nur dem Gelehrten wertvoller Stücke (durch knappe Überleitungen ersetzt) werden geboten: I. Die Sagen des A. T., a) Urgeschichte und Patriarchen, b) Anfänge Israels; II. Prophetismus und Gesetzgebung, a) älteste

Geschichtschreibung und Prophetie, b) die grossen Propheten und ihre Zeit, c) das Judentum; III. Lyrik und Weisheit. Bisher hat Lieferung 1 gleich mit dem Text von IIa begonnnen, dem abschnittweise die Behandlung nachfolgt, während Lieferung II die Einleitung zu IIIa (Lyrik) mit den ersten Proben der in die erklärenden Ausführungen eingefügten Prozessions-, Fest-, Siegesund liturgischen Hymnen enthält. Als Grundsatz wird proklamiert: die kritischen Probleme sind nicht mehr Hauptsache, sondern die Religion des A. T. verbunden mit ästhetischen und litteraturgeschichtlichen Fragen. Die Texte werden nur teilweise und stückweise gegeben, doch scheinen ganze Bilder zu entstehen, deren gewinnende und instruktive Kraft hoch angeschlagen werden darf. Gelegentlich begründen kritische Notizen eine neue Übersetzung.

Schweizer Heim-Kalender. Volkstümliches Jahrbuch für 1910. 3. Jahrgang. Preis Fr. 1. 25.

Pfarrer Oskar Frei in Alt-St. Johann hat wieder einen zahlreichen Stab von Mitarbeitern und eine erlesene Auswahl von poetischen, wissenschaftlichethischen, künstlerischen und anderen Darbietungen gesammelt. Der Kalender steht auch dieses Jahr hoch über seinen Brüdern im kurzen Röcklein und schreitet auch seinen nächsten Freunden weit voraus. Nur einen besseren Maschinenmeister wünschen wir dem Drucker. *A. W.*

Die Fortsetzung der Diskussion über

„Casualiengelder"

musste auf den neuen Jahrgang verschoben werden. *Red.*

Redaktionell.

Ein Jahr voll schwierigster Arbeit, schwer namentlich durch die unerlässlich gewordene Erledigung und Abschiebung zahlreicher Nebenverpflichtungen und Aufgaben liegt hinter dem Redaktor. Die Leser haben es in einer Hinsicht zu spüren bekommen. Doch nur ganz wenige haben ihrer Unzufriedenheit über die Verzögerung von Heft 3—5 ungeduldigen Ausdruck verliehen.

Für diese freundliche Nachsicht danke ich von Herzen.

Zur Stunde absolviere ich die letzten Nachwehen einer kleinen, völlig gelungenen Operation, zu welcher ich mir die Musse errungen hatte, und bitte die verehrten Abonnenten der „Schweizerischen Theologischen Zeitschrift", darin den Abschluss der drangvollen Zeit zu erblicken, welche mir auch die liebsten Pflichten oft schier unerfüllbar gemacht hatte.

Das erste Heft des neuen Jahrgangs mit interessantem Inhalt ist zu zwei Dritteln gesetzt.

Der Redaktor: **A. Waldburger**, Pfarrer.

Schwesternhaus zum Roten Kreuz, Zürich, 6. Dezember 1909.